الطبعة الثانية

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
الأهرام
CENTER FOR POLITICAL & STRATEGIC STUDIES

إسلاميون وديمقراطيون

إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي

المحرر: د. عمرو الشوبكي

نبيل عبد الفتاح　د. جان ماركو　هشام جعفر

هبة رءوف عزت

اسلامیون و دیمقراطیون

اشکالیات بناء تیار اسلامی دیمقراطی

◆ مطبوعات ◆
مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

رئيس التحرير
نبيل عبد الفتاح

مدير التحرير
ضياء رشوان

المدير الفنى
السيد عزمى

غلاف
حامد العويضى

سكرتارية التحرير الفنية
حسنى ابراهيم

شارع الجلاء - ت : ٥٧٨٦٠٣٧

القاهرة ٢٠٠٦



إسلاميون وديمقراطيون

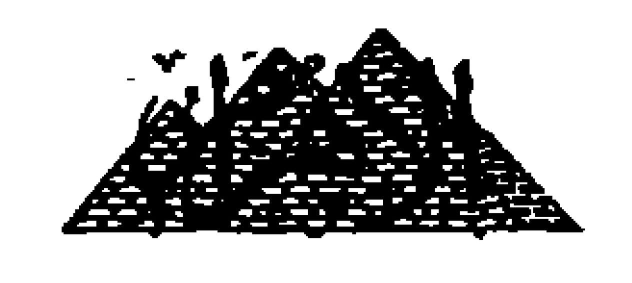
إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي

المحرر: د. عمرو الشوبكي

نبيل عبد الفتاح   د. جان ماركو   هشام جعفر

هبة رءوف عزت





◆ يتقدم المركز بالشكر لكل من مؤسستى الأهرام، وفريدريش ايبرت الألمانية للتعاون والدعم الذى قدماه لإصدار هذه السلسلة .

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

إذا كـــان لا بد من تقديم شكر خاص في مقدمة الطبعة الثانية ، فسيكون إلـــي القـــارئ الـــذي أحسن استقبال هذا الكتاب: "إسلاميون وديمقراطيون، إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي"، وحرص على أن يتعرف بشكل علمي علـــى الـــتحديات التـــي تثـــيرها مسألة دمج الإسلاميين في عملية التطور الديمقراطي المنشود.

لقـــد ظلت هذه القضية مطروحة منذ أكثر من عقدين من الزمان، واجتهد المشـــاركون في الكتاب منذ فترة طويلة في طرحها على الرأي العام، ووسط النخـــبة السياسية، واستطاعوا أن يثروا النقاش العام بأبحاثهم، وبمساهمتهم الفعالة في الجدل الذي دار حول الكتاب.

وفى النهاية لا يسعني إلا أن أوجه الشكر مرة أخري إلي مؤسسة الأهرام وإلـــي مركـــز الدراسات السياسية والاستراتيجية، على احتضان هذا العمل، وأيضـــا إلـــى كل الزملاء الباحثين والصحفيين الذين تفاعلوا بصورة صحية ــ اتفاقا أو اختلافا ــ مع الدراسات التي تضمنها الكتاب.

د. عمرو الشوبكي
القاهرة : ٢٠٠٥/١٢/٢٣

مقدمة:

مثلت ظاهرة الإسلام السياسي مدخلا خصبا لاستخدام العديد من المداخل المنهجية والمعرفية في محاولة " لفك طلاسمها " الفكرية والسياسية ، فقد نظر إليها إما باعتبارها عالما ثقافيا خاصا ومغلقا ، أو باعتبارها خطراً ظلاميا هائلا يستلزم المواجهة والاستئصال، وأخيرا أو نادرا من أجل فهمها كظاهرة سياسية - اجتماعية يمكن استيعابها ودمجها في قلب الحياة السياسية وفي داخل عملية التطور الديمقراطي التي تشهدها كثير من المجتمعات العربية والإسلامية .

ومثلت مسألة "دمج الإسلاميين" أحد أبرز محاور الجدل الفكري والسياسي على الساحة العربية منذ بداية الألفية الثالثة، صحيح أن هذا الجدل طرح منذ بدايات العقد الماضي إلا إنه ظل غائبا عن النقاش العام في معظم الأقطار العربية، حتي فرضته الأجندة العالمية لعالم ما بعد ١١ سبتمبر .

ويظل من المهم قبل التطرق إلي مناقشة الأبعاد المختلفة لمسألة " دمج الإسلاميين"، الاقتراب من المداخل التي حاولت أن تقرأ الظاهرة الإسلامية، وأهمية العمل على تقديم قراءة جديدة تساهم في التعامل معها بصورة مختلفة عن تلك التي راجت في عقود القرن الماضي، لتضع مسألة " دمج " الحركة الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي في إطار فهم أوسع لطبيعة التحديات الثقافية والاجتماعية والسياسية المرتبطة بهذه الحركة.

ويمكن بصورة عامة تقسيم القراءات التي اقتربت من الظاهرة الإسلامية إلي ثلاثة أشكال مختلفة: الأولى جاء من خلفيات فكرية علمانية أخذت طابعا يساريا أو ليبراليا ، والثانية هي كتابات إسلامية صبغت على الظاهرة صفات التفرد والاستثنائية والسكون، واختلفت عن القراءات العلمانية في المضمون وليس المنهجية، فالثانية نظرت للظاهرة الإسلامية بصورة إيجابية وملائكية، والأولى اعتبرتها حالة شيطانية تستوجب الاستئصال ، أما القراءة الثالثة فنظرت إلي الظاهرة الإسلامية باعتبارها بالأساس ظاهرة اجتماعية، وتحاول أن تدمج بين الدلالات الثقافية التي تقف وراء وجود الظاهرة الإسلامية وبين الدوافع والأسباب الاجتماعية والسياسية التي تقف وراء انتشارها - أو تراجعها -، وتعمل على استخدام مداخل ثقافية اجتماعية تساعد على دمج الحركة الإسلامية في العملية السياسية والديمقراطية.

١ـ القراءة "العلمانية الأصولية":

اعتادت معظم الكتابات العلمانية في العالم العربي أن تقرأ مختلف الظواهر الاجتماعية بشكل متطور ومنفتح يحكمها مدخل إنساني لا يعترف بالخصوصيات المغلقة ولا بالتاريخ النقي، ومتأثر بعالمية القيم والظواهر الاجتماعية، وعدم ثباتها على نمط أو شكل واحد سرمدي.

ويتضح التناقض الذي تعاني منه هذه الكتابات حين يتم الاقتراب من الظاهرة الإسلامية، فتنتقل من هذا الحيز الإنساني إلي حيز مغلق لا يري في هذه الظاهرة إلا تيارا ساكنا عابرا للزمن لا يتأثر بالسياق الاجتماعي والسياسي .

وقد نظر مثقفو هذا التيار إلى مجتمعاتنا العربية باعتبارها جزءا من منظومة التفاعل الحضاري والإنساني مع العالم كله

حتى ولو كانت في وضع اقتصادي أدنى من الغرب، إلا أنها في النهاية مجتمعات لا يرجع تخلفها الاقتصادي والسياسي إلى عيب خلقي أو هيكلي في بنيتها الثقافية والحضارية، إنما بالأساس إلى ظروفها السياسية و الاجتماعية المحيطة بها.

وأكد مثقفو التيار العلماني على أن ثقافة هذه الأمة لا تختلف من حيث فرص التطور الديمقراطي وبناء المؤسسات المدنية الحديثة عن أي ثقافة أخري– وخاصة الغربية – تحترم قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، واضعين بذلك فصلا بين الثقافة العربية القابلة للتطور ، والظاهرة الإسلامية ـ التي تمثل أحد تجلياتها ـ العاجزة عن التطور لأسباب هيكلية ترجع إلي بنيتها العقائدية والسياسية.

وقد نظر جانب كبير من المثقفين العلمانيين في مصر والعالم العربي ، إلى الحركة الإسلامية باعتبارها حركة معادية بحكم الطبيعة والتكوين الداخلي للقيم الديمقراطية، كما اعتبروها أيضا ـ وهذا هو الأهم ـ حركة غير قابلة للتطور والتفاعل الإيجابي مع العملية الديمقراطية .

وقد ركز الجزء الأكبر من هؤلاء المثقفين على مجموعة من الأسباب البنائية Structural التي تقف حائلا في أي مكان وزمان أمام تطور التيار الإسلامي وانفتاحه ديمقراطيا، على اعتبار أنها حركة لا تاريخية، تقرأ من خلال نصها المقدس والثابت أو من خلال خطابها الأيديولوجي ، باعتباره قدرا تاريخيا خالدا لا يتأثر بالزمن ولا بالبيئة الاجتماعية المحيطة .

٢ـ القراءات الإسلامية الساكنة:

لم يدر كثير من " الإسلاميين " حين بالغوا في الحديث عن خصوصيات الإسلام والخطاب الإسلامي ، وخصوصية المجتمعات الإسلامية، والنظام السياسي الإسلامي، وتفوق الشوري علي النظام الديمقراطي، أنهم وضعوا أنفسهم في مصاف التيار الاستثنائي " الذي يضع نفسة خارج السياق الاجتماعي والسياسي للظواهر الاجتماعية، وبالتالي يضع نفسه أحياناً خارج إطار " العلم " وخارج الظواهر الإنسانية.

والحقيقة أن نظرة كثير من الإسلاميين لواقعهم السياسي وميراث أمتهم الثقافي باعتباره واقعا منفردا عن السياق الإنساني، قد أضر بالحركة الإسلامية وأضفي عليها واقعا ساكنا باعتبارها حركات ملائكية لا تبدو أنها تخطأ، وأن إيمانها الديني يعطيها قدرات أكبر من باقي القوي الأخري يجعلها تنظر لها في كثير من الأحيان نظرة استعلاء ، كما أنها كثيرا ماتتصور بشكل ضمني أو صريح أن من يختلف معها يختلف مع الإسلام وليس مع مفهوم سياسي اعتبر من تبنوه أنه مستمد من الإسلام .

والحديث عن تميز الإسلاميين وسموهم وتفوقهم، ظل حاضرا في كثير من الكتابات الإسلامية خاصة ذات الصبغة الجهادية، وإذا كان هذا الفهم يبدو مقبولا لدي جماعة دينية تتحرك في إطار الدعوة إلي مباديء الدين الذي تؤمن به، إلا أن الأمر يجب أن يكون مختلفا حين يتعلق الأمر بظاهرة سياسية تمارس العمل السياسي، وتسعى إلي الوصول السلمي للسلطة عبر آليات ديمقراطية، ويصبح بالتالي أو بالنتيجة مسألة تحولاتها وعدم ثبات خطابها قضية مؤكدة على ضوء ظروف الواقع السياسي والاجتماعي المحيط بها، ولا تحتاج إلي إضفاء القدسية على مقولاتها السياسية، بصورة تؤدي إلي النظر إليها بطريقة ساكنة لاتتغير بفعل الزمن والبيئة السياسية.

والحقيقة أن هناك كثيرا من الكتابات التي قرأت الظاهرة الإسلامية باعتبارها ظاهرة ثقافية لا علاقة لها بالواقع الاجتماعي، وتمتلك فقط خطابا كليا لا يتأثر بالجزئيات والتفاصيل، و"هائما" على أجنحته الجهادية أو الدينية بصورة عابرة للزمن وللمجتمعات.

وقد أضفي الإسلاميون والقريبون منهم على المجتمعات الإسلامية نظرة ساكنة واستثنائية باعتبارها مجتمعات " أفضل " وأكثر نقاء من المجتمعات الغربية في حال تمسكها بتعاليم الإسلام ، ووضعت خصوصية العالم الإسلامي في صورة متفردة ومختلفة عن مسار الإنسانية .

وقدمت كثير من الكتابات العربية الإسلامية والعلمانية على السواء مادة خصبة من أجل تنميط المجتمعات العربية والظاهرة الإسلامية تحت مسميات مختلفة كالخصوصية والتفرد بمعني الاستثنائية عن مسار الإنسانية كما ساهمت فى صناعة "منهجية السكون والتنميط " التى راجت فى الإعلام الغربى بعد ١١ سبتمبر.

٣ـ نحو اقتراب ثقافي اجتماعي من الظاهرة الإسلامية :

شملت كثير من القراءات الأحادية للظاهرة الإسلامية رؤى إسلامية وعلمانية علي السواء بحيث وقع الاثنان في معضلات منهجية وسياسية كثيرا ما ساهمت في غياب فهم علمي ومركب لطبيعة الظاهرة الإسلامية ومستقبلها، فقد ساهمت كثير من الكتابات الإسلامية في وضع الحركة الإسلامية في عالم خاص ومغلق ، وعزلته عن مسار التطور الإنساني ، كما وقعت كثير من الكتابات العلمانية في تناقض واضح حين نظرت إلي الحركة الإسلامية باعتبارها حالة ثقافية معزولة عن السياق الاجتماعي والسياسي وغير قابلة للتأثر بها .

ولقد بات من الصعب فصل الموروث الثقافي ، عن البيئة الاجتماعية، وبات من المنطقي الاجتهاد من أجل قراءة الظاهرة الإسلامية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي دون أن تترك لتغرد في المطلق بمعزل عن هذا الواقع وعن دوره وتأثيره ، فنحن أمام ظاهرة هي بكل معني الكلمة، أحد أبرز تجليات النص الإسلامي والخبرة الحضارية الإسلامية ، ولكنها في نفس الوقت تعيش في ظل واقع اجتماعي وسياسي متغير يعكس باليقين تأثيراته علي خطابها السياسي وعلي تفسيرها لنصها الديني علي السواء .

وهنا يصبح من الضروري صياغة تصور ثقافي ـ اجتماعي يتجاوز هذا المفهوم السكوني ـ الأنثربولوجي والاستاتيكي ـ في قراءه تراث أمة من الأمم الذي لا يعتريه تغير الزمان والمكان وتطورات النظم والبيئات ... أي إلي شئ سرمدي ولا نهائي ومن ثم لا تاريخي .

هذا التصور أو الاقتراب الثقافي ـ الاجتماعي من ظاهرة ما، لا يعني عدم قدرة الثقافي علي التأثير في الظاهرة محل البحث، إنما يعني وفي نفس الوقت قابليته للتأثر بالبيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة به، وبالتالي عدم قدرته علي التأثير المستقل . أو بمعني آخر ، وكما عبر عالم السياسة الفرنسي Bertrand Badie ، إنه لا يوجد تفسير ثقافي لحالة نقية إنما لا بد من الأخذ في الاعتبار الممارسة الاجتماعية .

وهنا يصبح التداخل بين الاجتماعي والثقافي أمراً لا مفر منه ويضبح للاقتراب الثقافي ـ الاجتماعي أهمية كبري في تفسير كثير من الظواهر الاجتماعية، وليعلن بالتالي عن ميلاد نوعية جديدة من التساؤلات العلمية تختلف إلي حد كبير عن تلك التساؤلات الساذجة التي طرحتها معظم المدارس الاستشراقية، وكثير من المدارس الثقافية الأمريكية منذ القرن الماضي ، وعمقتها كثير من الأسئلة التي طرحها كثيرون من أصدقاء الإدارة الأمريكية الحالية للرئيس بوش الابن ومعها بعض حلفائها في إيطاليا بيرلوسكوني ، والتي بدأت بالتساؤل حول ما إذا كان المسلمون مثل كل البشر وتنطبق عليهم " قوانين التطور الإنساني" التي شهدتها المجتمعات الإنسانية؟ ومرت بالحديث صراحة أو ضمنا حول كون الإسلام معاديا بحكم طبيعته للقيم الحديثة والديمقراطية ؟ وانتهت إلي اعتبار العنف ظاهرة لصيقة بالإسلام وبالثقافة الإسلامية، أو بالحد الأدنى بالمجتمعات الإسلامية ، ورفضت بشكل قاطع اعتبار أن العنف حتي ولو في صوره الإرهابية هو بالأساس " فعل اجتماعي " ، وأن اعتداءات ١١ سبتمبر وتصاعد العنف الجهادى في كثير من المجتمعات الإسلامية لا يرجع إلي كون الإسلام دينا يحرض في ذاته على العنف ، إنما لكون هناك ظروف اجتماعية وسياسية ودولية دفعت ببعض المسلمين إلي العودة أو الاحتماء ببعض التفسيرات الإسلامية من أجل ممارسة العنف ، تماما مثلما مارست كثير من التنظيمات السياسية في أوربا عنفا آخر مختلفا في طبيعته عن " العنف الإسلامي " ، وجاء نتيجة سياق سياسي وثقافي دفع بهؤلاء "الثوار" أو "الإرهابيين" إلي تبني نصوص أيديولوجية " ثورية " تبرر ممارستهم للعنف .

داخل هذا الإطار سننظر إذن إلي وجود التيار الإسلامي ـ المنطلق أساسا من النص والتاريخ الإسلاميين ـ في صورة أقرب إلي " المادة الخام " الأولية التي تعبر عن البعد الثقافي الذى يفسر أسباب وجود الحركة الإسلامية ، أما المتغير الاجتماعي السياسي، فهو يمثل مجمل " المواد الأخرى " الحديثة المتفاعلة مع " المادة الخام " التي تشكل مع هذا الأصل الثقافي تيارا قابلا للتطور السياسي والديمقراطي ، أو الانتكاس عنها، حسب درجة تطور الواقع الاجتماعي ـ السياسي المعاش ، ومدي ترسخ المؤسسات الديمقراطية في المجتمع .

وإذا كانت مجمل دراسات هذا الكتاب قد اقتربت من الظاهرة الإسلامية باعتبارها بالأساس ظاهرة اجتماعية ذات مرتكزات ثقافية ، لا تجعلها متفردة أو استثنائية خارج سياق الظواهر الاجتماعية و السياسية ، إلا أنها لم نكتف بهذه القراءة، إنما

امتدت لبحث التحديات التي تقف أمام بناء تيار إسلامي ديمقراطي في مصر والعالم العربي .

والحقيقة أن مناقشة هذه القضية ظلت لعقود طويلة داخل إطار المبارزات الفكرية والأيديولوجية. وكانت التهم السابقة التجهيز تلقي بين فرقاء الساحة السياسية دون أي تريث ، وتم النظر إلي التيار الإسلامي في مجملة باعتباره تيارا رجعيا ظلاميا ومعاديا للديمقراطية .

وإذا كانت مسألة الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان لم تكن دائما على أجندة كثير من التيارات السياسية التي ناصبت الحركة الإسلامية العداء، وخاصة الماركسية منها حين كانت تجاربها في بلدان أوربا الشرقية وغيرها من بلدان العالم " نموذجا " في عدم احترام الحريات العامة وغياب الديمقراطية، إلا أن من المؤكد أن هناك تحولات جديدة شهدها العالم بعد انهيارالاتحاد السوفيتي وعجز الأيديولوجيات الكلية عن تعبئة الجماهير وصناعة مجد الأمم ، وصار هناك دور أكبر " للأيديولوجيات الصغري " التي لديها حساسية أو ميل نحو نسق أيديولوجي كبير ، ولكن معيار نجاحها يتمثل في قدرتها على إدارة المجتمع وبناء تفاصيل يومه المعاشة بشكل محكم ، وليس الغوص في شعارات النص الكلي .

وهنا تأتي قيمة الديمقراطية باعتبار أنها تخلق التربة المناسبة لنجاح عملية البناء والنهضة، وتفرض قواعد المحاسبة والشفافية والمنافسة بين مختلف أطياف النخبة السياسية.

وتظل مسألة إيمان الإسلاميين بالديمقراطية واردة ، لا تمنعها أسباب هيكلية أو " جينية " تعود إلي جوهر الخطاب الإسلامي ، ولكنها ستفرض عليهم تحديات من نوع جديد ، معظمها يتعلق بمدي جدية النظم العربية في إطلاق مسيرة الإصلاح السياسي والديمقراطي المعطلة، والقادرة على فرض احترام قواعد الديمقراطية على مختلف فرقاء الساحة السياسية، وبعضها يخص الخطاب الإسلامي باعتباره خطابا شاملا وكليا ، وبالتالي اعتمد لفترة كثيرة ـ كما هو حال كثير من الخطابات السياسية التي تنتمي إلي نفس الطريقة ـ على سطوة وبريق النص، فيكفى أن تكون إسلاميا مؤمنا بعقيدتك الأيديولوجية والدينية لتقود الأمة وتصلحها، دون الحاجة إلي الاهتمام بالإدارة وبالعلم وبفنون السياسية وبالديمقراطية والمنافسة والشفافية، فقد بقيت هذه القيم لايعارضها الإسلاميون ، ولكنهم لم يعترفوا جميعا بأن وجودها سيضع العالم العربي في مصاف الدول المتقدمة ، وغيابها سيكرس تخلفه وفقره واستبداد حكامه

حتي لو طبق الإسلاميون في السودان الشريعة الإسلامية أو خاض " جند لله " في أفغانستان المعركة الغلط بتعبير الأستاذ فهمي هويدي .

وهنا يصبح الإسلاميون أصحاب العقيدة الكلية والشاملة أمام تحدي بناء رؤي سياسية قادرة على التعامل مع القضايا الجزئية ولغة الأرقام ومهارة التفاعل النقدي مع العالم، وهي كلها تنتمي إلي عصر جديد لم تعتد كل القوي العقائدية الكبري في العالم العربي التعامل معه - قوميين وإسلاميين وماركسيين وحتي كثير من الليبراليين-.

وقد خاضت بعض فصائل التيار الإسلامي بنجاح هذا التحدي، كما قدمت التجربة التركية خاصة خبرة حزب العدالة والتنمية نموذجا ناجحا اقتصاديا وسياسيا - على ضوء خصوصية التجربة التركية وبعدها الأوربي - حققت فيه تركيا تقدما ملحوظا في عهد الحكومة الجديدة .

وبقيت تجارب التيارات الإسلامية في العالم العربي خارج نطاق السلطة بل وخارج المعارضة الشرعية في معظم الأحوال ، وحقق بعضها تقدما على صعيد الإيمان بالديمقراطية وحقوق الإنسان والأساليب السلمية في العمل السياسي ، ولكنها لم تتحول بشكل كامل إلي تيارات ديمقراطية نتيجة أسباب كثيرة معظمها يرجع إلي السياق السياسي الذي تعيش فيه، وبعضها يرجع إلي عدم قيامها بمراجعات مطلوبة في خطابها السياسي ، ولكنه في كلتا الحالتين لا يرجع إلي أسباب هيكلية في بنية الخطاب الإسلامي .

وقد جاء هذا الكتاب ليناقش من أكثر من زاوية التحولات التي شهدها الخطاب الإسلامي ، والتحديات الكبيرة التي تقف أمام تحول هذا التيار إلي تيار ديمقراطي يؤمن باحترام الحريات العامة وحقوق الإنسان، ويمثل عنصر قوة في نهضة هذه الأمة.

وجاء القسم الأول ليعالج التحديات الفكرية والسياسية التي تقف أمام تطور التيار الإسلامي والعوامل التي تكبح انطلاق " خيال الإسلاميين"، كما أشارت الباحثة هبة رءوف عزت في دراستها الجريئة، أو تلك المتعلقة بالتحديات التي تقف أمام بناء مشروع إسلامي ديمقراطي ،كما كتب الأستاذ هشام جعفر في دراسته الرصينة والمهمة حول هذا الموضوع .

بينما تضمن القسم الثاني مجموعة من الدراسات حول مجموعة من التجارب والتحولات التي شهدتها الحركات الإسلامية في مقاربة بين النماذج الثلاثة " الكبار " في الشرق الأوسط ، أي إيران وتركيا ومصر ، فقدم كاتب هذه السطور دراسة مقارنة

بين خبرة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر و حزب العدالة والتنمية فى تركيا، كما قدم الدكتور جان ماركو، أحد أبرز خبراء الشؤون التركية ، وأستاذ العلوم السياسية الفرنسى، دراسة دقيقة عن " الإسلام السياسى وما بعد الإسلام السياسى فى تركيا".

وأخيرا جاء القسم الثالث ليتضمن دراسة الزميل الأستاذ نبيل عبد الفتاح حول "العولمة والديمقراطية والإسلام السياسى" لتلقى الضوء بصورة مفصلة، على مستقبل التيارات الإسلامية فى ظل بيئة عالمية جديدة " تحولت " فيها كثير من القيم ، التي ستؤثر - إن لم يكن أثرت - على الخطاب الإسلامى .

وفى النهاية لا يسعنى إلا أن أقدم الشكر إلى كل من ساهم فى نجاح هذا المشروع، وأخص بالذكر الدكتور عبد المنعم سعيد مدير المركز ، كما أتوجه أيضا بخالص الشكر إلى مؤسسة فردريش ايبرت الألمانية متمثلة فى مدير فرعها بالقاهرة السيد / فردريش كرامه على دعمها لهذا المشروع بحماس كبير ودون أدني تدخل في مسار العملية البحثية ، التى احتفظت باستقلاليتها بصورة كاملة .

كما أتوجه بالشكر أيضا إلى مركز الدراسات الاجتماعية والقانونية **CEDEJ** بالقاهرة متمثلا فى الزميل الدكتور جان نويل فرييه على قيامه بترجمة البحث الفرنسى.

وأخيرا يتوجه المحرر بخالص الشكر إلى السادة الذين ساهموا بالحوار والتعليق فى ورشة العمل التى صاحبت هذا المشروع وأخص بالذكر الأستاذ فهمى هويدى والدكتور أحمد عبدالله والدكتور عصام العريان والأستاذ حسام تمام والأستاذة ياسمين ضيف الله واللذان قدما أيضا مساهمات قيمة فى إعداد المادة العلمية لهذا البحث وباقى الزملاء من فريق البحث والباحثين المساعدين وهم الأساتذه هشام صادق، جورج ثروت، سامح لاشين، يسرى أحمد عزباوى، والأستاذة شيماء حسبو.

د. عمرو الشوبكي

القاهرة : ٢٠٠٤/١١/٢٣

القسم الأول: التحديات الفكرية والسياسية

الفصل الأول : نظرات فى الخيال السياسى للإسلاميين : إشكاليات منهجية وسياسية

أ. هبة رءوف عزت

الفصل الثانى : الإسلاميون وتحديات بناء مشروع ديمقراطى

أ. هشام جعفر

الفصل الأول

نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية

أ/ هبة رءوف عزت(*)

(*) مدرس العلوم السياسية — جامعة القاهرة .

١ - توطئة وتمهيد... ومقدمات

ما زالت محاولات فهم خطاب الإسلاميين السياسى وأفقه الديمقراطى تدور فى أغلبها فى دائرة مقارنة الشورى بالديمقراطية والتساؤل عن مدى تقبل الإسلاميين للعمل الحزبي وتداول السلطة سلمياً، فى عصر تقدم الليبرالية نفسها كمنظومة فكرية مثالية استناداً على هيمنتها السياسية على أرض الواقع وتمثل قيمها -على الأقل فى الخطاب الفكرى والسياسى اللفظي- بيئة لتلك النقاشات، بل يمكننا القول أنها تمثل السقف لها .

ويسعى هذا البحث الاستطلاعى إلى تحرير منهج النظر فى تلك الإشكالية من تلك الثنائية المفخخة التى نادراً ما تعين على فهم تركيب وتعقد الخطاب الإسلامى باتجاه تطويره ليكون بحق إسلامياً متجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية، ومع واقعة المعقد من ناحية أخرى، دون مشروطية المرور على جسر المفاهيم الليبرالية لعبور تلك الفجوة، وذلك نحو صياغة تصور مدنى إسلامى تحررى داخلياً ودولياً، ولا نقول نحو أن يكون "ديمقراطيا" لأننا لا ننطلق هنا من الديمقراطية كمثالية أو كمحض آليات محايدة منفكة عن أطرها المكانية الاقتصادية والاجتماعية ومنطق الاجتماع الإنسانى والعمرانى فى كل سياق، بل ننطلق من تعريف الديمقراطية كمنظومة مفاهيمية تحتاج هى بدورها لاستكشاف وبيان لأبعادها، فكما أن السؤال : أى إسلام؟ سؤال مشروع لتعدد نماذج التطبيق ونماذج التصور، كذلك مشروعية سؤال : أية ديمقراطية؟ لأنها بدورها متعددة الصيغ النظرية والنماذج العملية، وبذلك فإن التفاعل الحقيقى يكون بين مكونات ودوائر، أو فلنقل متغيرات فى "مصفوفات" ديناميكية يتغير تركيبها بشكل مستمر، كما أنها متفاعلة بينياً وغير ساكنة وتولد احتمالات للتأثير المتبادل، أو التداخل المتشابك عند التطبيق، عندئذ قد تتنافر الرؤية الإسلامية مذهباً أو مثالاً مع نموذج ديمقراطى ليبرالى أو قطاع ما منه، فى حين تتوافق أو تتطابق فى قضية أخرى فلسفياً وتنظيماً مع بنية مصفوفة نموذج ديمقراطى اشتراكي، ثم تستقل فى لحظة أو فى مساحة تماماً بتصور وتطبيق خاصة فى مجالات ترتبط بخصوصية العقيدة/ الأيدلوجية وتجليها فى الجماعة القومية/الإيمانية وانعكاسها على الجماعة السياسية والمدنية الأوسع، وهكذا.

والتعددية هنا ليست مبدأ فى داخل النظم، بل هى لصيقة أيضاً بتصورات النماذج نفسها وتعددها، بما يخرجنا من استقطاب جدلية الشورى والديمقراطية للسعى لصياغة تصوراتنا كباحثين لعلاقة تصورات المجتمع الإسلامى السياسى،والسياسات التى يتبناها والنظم التى يؤسسها، بالعالم وشواغله وظروفه التاريخية، لا كما هو الحال فى نقاشات دار العهد ودار الدعوة ودار الإجابة، بل بالوعى بعوالم الإسلام المتنوعة -الفكرية والحركية- والواقعية الحياتية على أرضه التاريخية وأيضاً مع الجاليات المسلمة فى قلب الغرب.

فربما إذا تجاوزنا بشكل عام الاتفاق المتراكم والغالب على أن الديمقراطية لا تناقض الإسلام إلا فى كون الديمقراطية فى مجتمع مسلم لا تحل حراماً، ولا تحرم حلالاً، فإننا ننصرف بعدها لمناقشة مساحات السياسة الديمقراطية الفعلية التى يعايشها المسلمون اليوم مسترشدين بالقرآن والسنة، قد تأخذ صيغاً ليست الليبرالية شكلها الوحيد، بل يمكن تطوير اشتراكية ديمقراطية أو ربما تعاضدية ديمقراطية، ويضحى السؤال فى مقصده إذاً هو سؤال فى إشكالية علاقة الإسلام المعاصر فى فكر الإسلاميين بالليبرالية الديمقراطية تحديداً، بصيغتها الحزبية وحرية السوق وسيولة رأس المال عالمياً، ومن هنا تبرز الحاجة لفهم وتحليل الفكرالسياسى للإسلاميين وفهم تصوراتهم للسياسة فى ظل هذه العلاقة الأكثر إلتباساً.

وتسعى هذه الاطلالة على مساحة من مساحات الجدل بين الإسلاميين فى صفحات مجلة "المنار الجديد" إلى استكشاف مقومات "الخيال السياسي" للإسلاميين كما يتجلى فى خطابهم ومفاهيمهم، وعلاقة ذلك بمسألة الديمقراطية، فما نقدمه هنا ليس تحليل مضمون بالمعنى الحرفى للمنهجية المعروفة، بل هو نظر تحليلى فى فكر الإسلاميين تلمساً لعالم خيالهم السياسي، وذلك بهدف تحديد مصدر أزمة هذا الخطاب لا فى تعامله فقط مع قضية الديمقراطية، بل فى تعامله مع "السياسة" ابتداءً، حيث أن المساحات الدلالية والأبنية المفاهيمية تحتاج لتحليل كى نفهم أكثر كيف يفكر هذا العقل و "يتخيل" مفاهيم الشريعة والأمة والشورى والعدل وغيرها، أى كيف يرسم خريطة السياسة فى تصوره.

وتبدأ هذه الورقة الأولية بما تقدمه من ملاحظات مبدئية بتحديد المفاهيم التى تستخدمها والمدخل أو الاقتراب، ثم إثارة بعض التساؤلات التى سعت للبحث عن

إجابات لها، ثم القراءة فى خطاب مجلة "المنار الجديد" كنموذج لمساحة تفكير إسلامية معاصرة، ثم تسجيل ملاحظات في ضوء هذه القراءة .

وليس الهَدف من هذه الإطلالة والقراءة نقد الإسلاميين،وهو نقد له مواسمه في ساحات الأكاديميا ودوائر المفكرين، كما أننا لا نضع الديمقراطية الليبرالية نموذجاً مثالياً يقاس بالنسبة له فكرهم اقتراباً أو تباعداً، اتفاقاً أو اختلافاً، بل هدفها هو استطلاع تصوراتهم المفاهيمية عن السياسة وبالتالى عن الديمقراطية، و لماذا تأتى على هذا النحو، وما المسكوت عنه، ولماذا سقط وتم استبعاده أو تجاهله. والغرض ليس المدح أو الذم، بل الفهم أولاً والتحليل المفاهيمي ثانياً، فإن وجد فيه أصحاب هذا الخطاب وجه حكمة وساعدهم على تطوير خطابهم وفهم أنفسهم لصالح فهم أكثر ملاءمة لمقاصدهم وواقعهم، فبها ونعمة، ولكان هذا الجهد علماً نافعاً – كما يجب أن تكون غاية البحث العلمى – لا سفسطة متعالية أو رفاهية فكرية. وإذا لم يكن يحقق سوى الاجتهاد فى القراءة والفهم وحسب، فإن هذا فى حد ذاته هدف يستحق الجهد والسعي، وعلى الله قصد السبيل.

٢- من ظاهر الجدل السياسى إلى البحث فى آفاق المعنى

ما وراء أى نص تصورات، تعكسها المفاهيم التى يتم استخدامها وتداولها، فالمفاهيم هى الأدوات الضرورية لفهم الواقع وتخيله، والعقل لا يحيط بالواقع ومكوناته فى كلياتها بل يحتاج إلى اختزاله من خلال التجريد فى نسق وعلاقات ومعان وقيم كى يمكنه التعامل مع الواقع المركب، ثم التفاعل معه وفق هذا البناء الفكرى بمحاولة الحفاظ على استقراره أو تغييره.

لماذا نبحث فى "المفاهيم" ونسعى لإستكشاف حدود الخيال؟

هذا البحث مشروع لعدة أسباب، لعل أبرزها:

١- الحاجة لاستعادة التحليل المفاهيمى والمعرفى فى القراءة للنصوص السياسية.

فمن المهم أن نبدأ بفهم فلسفة السياسة فى المشروع السياسى الذى يجمع عليه الإسلاميون الحركيون وإن اختلفت "سياساتهم" فى علاقتهم بالنظام الحاكم والنظام

السياسى، وأن نقترب من فكرهم نظرياً، لأن التحليل النظرى والتجريد ببساطة يزيل حجاب الألفاظ، فنبحث عن جوهر تلك المفاهيم المحورية التى تشكل المنظومة المعرفية ومساحاتها الدلالية الخصبة حتى يمكننا دراسة الامكانية العقلية للتوافق بين رؤى متنوعة للعقل والتاريخ والنص والحرية والعدل والخاص / العام، وتصورات التنوع الدينى والفكرى وفهم الطبيعة الإنسانية والإرادة، وسبل تحقق القيم الجماعية، وفلسفة الحق والحقوق.

وليس هذا إغراقاً فى التجريد ولا محاولة للإفلات من تحليل "الخطاب" السياسى، بل هى محاولة أصيلة وجادة للتمييز بين المنطوق السياسى الواقعى rhetoric وبين الخطاب discourse، أى بين ظاهر "المنقول" وبين البنية المعرفية التى تحدد فعلياً حدود الخيال السياسى وملامح المنطق الفكرى والتصورات الأصلية التى تحكم الفعل السياسى الحركى فى النهاية رغم تغير أطياف المنطوق فى ساحة الفعل السياسى بحكم طبيعته التوافقية البراجماتية أوالجدالية التى تعتمد –أحياناً– على المراوغة.

ما نسعى لتحليله هو الرؤية الحاكمة للفكر السياسى للإسلاميين، والتى تتأسس على مجموعة من المفاهيم يدلنا الوعى بها على حدود هذا الخطاب وآفاقه، كما يدلنا الوعى بالأصول الإسلامية التى تعد المرجع والمصدر الذى ينطلق منه الإسلاميون على معيار لفرزها واختبار الأصيل فيها والوقتى التكتيكي، زاعمين أن رؤى التحرير للعقل الإنسانى واحترام الإرادة الإنسانية وتفعيل العقل فى فهم الوحي، وجدلية العلاقة بين الثابت والمتغير كامنة فى قلب المصادر الإسلامية، فالبحث منطلقاته لا تتبنى رؤية مثل رؤية إرنست جلنر المعروفة التى مفادها أن ندرس الظواهر الاجتماعية دون حاجة لمعرفة الرؤى الفلسفية المرجعية،أو على مستوى التعبير اللفظى ندرس الخطاب مغلقاً دون قياسه لأصول مرجعيته المعلنة كما يذهب الجابرى، بل نحن ننطلق هنا من رؤية وجودية فلسفية تقرن الواقع بالمثال فى علاقة جدلية مركبة، كما تربط الرؤية النظرية بل والمعرفية بفهم السياقات العملية والتعبيرات التى تتم داخلها كما يسعى كليفورد جيرتز فى كتاباته الأنثروبولوجية الأجد.[١]

٢– على الجانب الآخر فإن التبسيط السائد للفكرة الديمقرطية فى الجدل السياسى الآن يحمل فى طياته خداعاً مبدئياً يخفى المنزع الليبرالى كمذهب تغلب

عليه الرؤية النفعية الاقتصادية ويضلل العقل النقدى بحيث يأخذ موقفاً مبدئياً ضد الإسلاميين، ويضعهم فى موقف مبدئى دفاعي بدورهم، لذلك فالسؤال عن الشورى الإسلامية وصيغها لا ينفك عن سؤال ما الذى نقصده بالديمقراطية ابتداء، أية ديمقرطية؟ وهو ليس سؤالاً ضد الديمقراطية -البتة- بل هو سؤال هدفه كسر حلقة مفرغة من القياسات المضللة، والأساطير السائدة على كل الأصعدة.

٣- إن عالم أو فضاء خطاب الإسلاميين ليس مساحة ثقافية خاصة ومغلقة، ولا هى محض "خطر ظلامي" هائل، إنه مساحة فكرية تتحرك فيها رؤى تتفاعل بعض جوانبها مع منظومات فكرية متنوعة،ومحض الرفض أو التوفيق فى الجدل الفكرى (كما فى التفاوض السياسي) عملية تؤدى لتفاعل الأنساق والمفاهيم، قياساً وتشابهاً أو تنازعاً، والسؤال الهام وبحق هو أين يمكن اكتشاف مساحات التلاقى المثمر، وكيف يمكن إدارة مساحات الاختلاف المزمن؟ وكيف يمكن تحقيق التعايش الخلاق بين تلك المنظومات لكى لا تتشرس الليبرالية فى منزع إقصائى فى الداخل (إمبراطورى على المستوى الدولي) من ناحية، ولا تختزل حدوده الإسلامية فى تأويلات صدامية حدية اجتماعياً وسياسياً من ناحية أخرى.فالظلامية والتكلس يمكن أن يصيبا أية منظومة فكرية، ومفاهيم نبيلة شتى-بما فيها الديمقراطية والحرية-، والسؤال البحثى يصبح متى وكيف يتحول النسق من الإنسانية للعداء للقيم الإنسانية، وما هى مساحاته المفاهيمية الرخوة التى تسمح بتسرب مثل هذه النزعة.

٤- أن تحليل تصورات المفاهيم الحاكمة تنفى الخصوصية المبالغ فيها عند وصف فكر الإسلاميين وأطروحاتهم السياسية المعاصرة (دون إنكار لطبيعته المعرفية ونتيجة اعتماده على مرجعية شرعية دينية بالطبع)، إذ أن "المقدس" حاضر فى المنظومات الديمقراطية المختلفة (وهذه ميزة النظر الابستمولوجى والفلسفي)،كما أن الزمنى الظرفى حاضر فى تصورات الإسلاميين بالضرورة، وهذا هو أساس ومبرر أية محاولة لاختبارالفكر السياسى للإسلاميين كمنظومة فكرية ونظرية يمكن مقارنتها بتيارات الفكر الديمقراطى المتعددة المشارب واختبار تلاقيها مع بعض مدارسها واختلافها مع البعض الآخر مدركين أن الأفكار الديمقراطية تواجه بدورها تحديات شتى بل وإخفاقات وبها مساحات من الغموض مثل باقى أنساق الرؤى الفكرية والسياسية الإنسانية فى أية ثقافة.

٥- أن النظر التحليلى المفاهيمى عند الحديث عن امكانية ادماج الإسلاميين ومؤسساتهم فى المجتمع المدنى، أو قبول الإسلاميين فى نظام سياسى ليبرالى ديمقراطى، وفهم تلك المعادلات، يضمن المعرفة بطبوغرافيا هذا النسق المفاهيمى ومساحات قوته ومناطق هشاشته، حتى لا تواجه الأطراف المختلفة فى وفاق وطنى منشود مأزقاً للعقد الاجتماعي/ السياسى الذى ينشده الجميع لإدارة التعددية السياسية بشكل سلمي و للوصول لاستقرار سياسى فعال. وربما يجب الاقتراب من التجارب المختلفة للإسلاميين وفهمها لا من منطلق دراسة صيغ الإسلامية السياسية فحسب، وكأنها دائرة محكمة مغلقة ومرهونة برؤاه وحده يتوقف عليها احتمالات النجاح أو الفشل، بل النظر للتجارب كنتاج تفاعل بين منظومة مفاهيم الإسلاميين ومنظومات الأنداد السياسيين فى المجال العام والفكرى الأوسع، والوعى بسقف خياراتهم السياسية التى تعتمد بدورها على الرؤى السائدة لأهمية الديمقراطية وحدود تلك الرؤى واقعياً، وتوازنات المناخ السياسى العام — دعماً أو إجهاضاً للخيال التجديدى – وتفاعل كل هذه العناصر مجتمعة.

ملامح "التحليل المفاهيمي" : استكشاف خرائط الأنساق المفاهيمية :

لا جدال فى أن اللغة والمفاهيم تحتل أهمية بالغة فى مجال السياسة، فكرًا وفلسفة، وممارسات وعلاقات، فالسياسة توصف بأنها نشاط ينبنى ابتداءً على اللغة، وتُشكل المفاهيم فيها صورة العالم لدى الفاعل السياسى، وتتشكل الجماعة السياسية –التنظيمية المحدودة أو القومية الجمعية– عبر المفاهيم المشتركة ثقافةً ولغةً، فتتحقق عبر اللغة الرابطة اللازمة لتكونها واستمرارها، ثم أيضاً اللغة تمثل القناة التى تربط هذا الكيان السياسى بغيره من الكيانات، وهكذا فإن اللغة شرط "ما قبلي" للسياسة فى الواقع والتنظير، فهى التى تزود الباحث بمفاهيمه التى هى أدوات يفك به شفرة الواقع ويفهمه، فالمفاهيم تسبق بناء الصرح الفكرى، إذ هى اللبنات التى يُبنى منها، ثم هى المرآة التى تعكس منطق النسق النظرى بعد تشكله، وأخيراً هى مدخل تغييره وإعادة تشكيله وتغيره وحدوث "النقلة المعرفية" فيه.

واللغة والمفاهيم أساسية فى الوعى السياسى وإدراك الذات والهوية الفردية والجماعية، وفى الإدارة السياسية بمستوياتها المختلفة، ويذهب تيرينس بول إلى أنه

حين تسكت اللغة يكون البديل لها هو تفكك الجماعة السياسية وتوقف التفاعل بين عالم الأفكار والعالم المادى المحيط، ويكون الخطر هو اندلاع العنف[٢].

فالمفاهيم رموز فى المجال العام تختزل الرؤى وتدل على التصورات وتعبر عن الوقائع والعلاقات والأحداث[٣]، ومن أبرز خصائصها كونها "مفاهيم مختلف عليها ومتنازع بشأنها"، فمع بداية إرهاصات المعيارية فى العلوم الاجتماعية فى نهاية الأربعينات، كتب جالى مع مطلع الخمسينات فى المقابل مقاله الهام تحت العنوان السابق، والذى صار نصًا كلاسيكيًا فى هذا المجال، وذكر فيه أن المفاهيم السياسية لا يمكن ضبطها وأن طبيعتها المثيرة للجدل والخلاف ترجع لعدة عوامل أبرزها: أنها تعكس إنجازات تاريخية وتتضمن قيمًا ومُثُلاً (كالأمة- الشريعة/أو الدولة-المواطنة)، وأنها بالغة التركيب فى بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة، ومن هنا الخلاف والتعددية فى التعريفات والاستخدام، وأنها لا يمكن التنبؤ بتطوراتها، فهى تحمل أُفُقًا مستقبليًا منفتحًا، وأنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه والتى تتم بشكل دفاعى أو هجومي، وأنها رغم ذلك تستند لمصدر تاريخى متفق عليه ولكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاء لهذا الأصل.[٤]

وقد أكد كل من جالى وسكينر أن كون المفاهيم السياسية مفتوحة و"متنازعاً" عليها لا يعنى أنها غامضة، بل يعنى أنها لا يمكن أن تتطابق كلياً مع الواقع، ومثال ذلك الديمقراطية، أى أنها تحمل فى باطنها مثالية وتمثل تحولاً تاريخياً أو "عملية" مستمرة، فهناك مسافة بين المفهوم والواقع، وهناك انعكاس لعلاقة الواقع فى المفهوم، وأن هذا "الانفتاح المفاهيمي" هو الذى يكسب المفاهيم قدرتها النقدية العالية ويسمح بتطوير النسق المفاهيمي، وأن المفاهيم السياسية مفاهيم مرتبطة بالفلسفة وبالتاريخ ولا يمكن اختزالها أو ضبطها بمعيارية مثل مفاهيم العلوم الطبيعية[٥].

ومحض رصد التطور التاريخى الخطى unilinear فى تحليل الفكر قد يعين فى فهم تطور منظومته وأفكاره لكنه لا يحيط بمسارات تطور أو جمود الخيال السياسى أو تفسر عدم تحقق السيناريوهات المغايرة للتطور وسبب إجهاضها ومصدر ذلك فى بنية الفكر ومفاهيمه.

وهنا تعيننا المدرسة التفسيرية Hermeneutics فى التقاليد الفلسفية الألمانية على تجاوز التحليل السائد الذى يغرق فى دراسة المفاهيم وسياقها واستخداماتها وتحليل

المفاهيم لغوياً وألسنياً في جذورها، إلى محاولة أرحب لتفسير هذا التغير برده لجذور معرفية فلسفية وقيود و"كوابح" مفاهيمية تاريخية حاكمة لحد بعيد.

كما إن المنهج التفسيرى الذى يقوم على تحليل الأنساق المفاهيمية فى تطورها يسعى لتجاوز الرصد المحض إلى فهم التصور والخيال وتشكلاته وتطوره المورفولوجي، ما الذى يستمر وما الذى ينقطع، وأين على خريطة الخطاب يتواصل الفكر مع جذور قديمه، ومتى ولماذا يتفاعل مع أنساق مناقضة له بالاستبطان والتلبيس تأثراً —ربما— بقوتها الواقعية كنماذج متحققة فعلاً بل ومهيمنة، أو متى ينطلق عند تأسيس مشروعيته من مناقضة السائد محض المناقضة، تلك المناطحة التى تفقد النسق الفكرى تطوره المتوقع وتراكميته،وتحدث تشتتاً فى النسق الفكرى، بل وتؤدى لاختراقه غير المقصود وغير الواعى من قبل مفاهيم وأفكار هى عين ما ينقده، وليس لتلاقحه الاختيارى الإنسانى الذى يستوجب جدلية الجدال الخلاق الواثق الناشد للحكمة وعدم الانطلاق من المناقضة المتعمدة أو افتراضات المقابلة الحتمية البسيطة التى تقوم على ثنائية تناقض متوهمة بدلاً من تصور متنوع تعددى تتنافر فيه عناصر وتتآلف أخرى بشكل مركب وعميق.

إننا ننطلق هنا من أهمية دراسة تطور المفاهيم السياسية وتحليل الخطاب كتجل لنسق المفاهيم،والمزج بين تحليل الخطاب والوعى بالتاريخ والسياق المقارن وصيرورة الفكر فيه، مع أهمية مد خطوط المقارنة بين آفاق مختلفة لأنساق فكرية أخرى لمعرفة أين يقف فكر ما من الفكر العالمى فى لحظته التاريخية، ولماذا يحتل هذه المساحات تحديداً؟[٦].

ولا شك أن هذا الاقتراب يجعل الدراسة والتحليل بالغى الصعوبة، فهو يفرض قراءة فى تراث واسع من الأدبيات، وهو ما حاولنا هنا فى حدود الوقت والمساحة مواجهته بالإنتقائية والتجريد، فى محاولة أولية لتلمس ملامح الخيال السياسى الإسلامى الحالى والنظر فى فضائه المفاهيمي.

وجدير هنا بالتأكيد أننا اخترنا عن قصد وصف الخيال، والحديث عن الخيال السياسى نادر فى التحليل السياسي، وأبرز ما كتب فيه كتاب إدجار ليت (المحرر) عام ١٩٦٦، والذى حاول فيه مراجعة الأساطير الحاكمة لرموز النظرية السياسية الليبرالية فى حقبة مهمة من تطورها، وتجديد مفاهيمها، ورصدوا مواطن التجديد

الواجبة نظراً لاستقرار الفكر وجموده، فربطوا بين الحديث عن الخيال السياسى و الأساطير السياسية فى النسق النظرى الليبرالى والنظرية السياسية التى أسست لعلم السياسة فى المدرسة الأمريكية، ونقدوا تلك الأساطير فى مجالات الأفكار، وقراءة تاريخ الفكر، وتصورات الفرد، ورؤى الجماعة السياسية، ومعنى الأيدلوجية، وتعريف الحداثة، ونماذج الديمقراطية، وتشكل الجماعة السياسية وأفق التسامح والهوية، وجمود المؤسسات، وغياب المقارنة، والحاجة للوعى بالمفاهيم السياسية العابرة للثقافة، وتطوير نظريات التعليم والتنشئة[٧].

وقد حاولنا البعد عن استخدام مفهومى "العقل" أو "الفكر"، فالعقل كما سعى محمد عابد الجابرى لفهمه يختلف، إذ درس بنيته والتكوين التاريخي، والمصادر، لكن فى سياق تاريخى يجعل دراسة "التراث كتراث" دون مقارنة بما هو خارج الخطاب[٨]، وفصل فى مدارسه وتركيبه، لكننا نرى هناك درجة أعلى من الديناميكية فى مفهوم الخيال السياسي، فضلاً عن انفتاح الفضاء الذى يتحرك فيه "العقل" وتفاعله مع فضاءات تقاليد تراثية أخرى تاريخية أو معاصرة، كما نتساءل لا عن الأفق الممكن فحسب، بل و"الآفاق المصادرة" ومساحات المسكوت عنه فى وصف "الخيال". أما الفكر فهو أوسع، قد يضم أصواتاً هامشية وأطيافاً أيدلوجية، فى حين نركز هنا على من يوصفون بالإسلاميين تحديداً (دون توقف طويل أمام الوصف)، الذين يحملون مشروعاً حركياً ويتحركون فى دوائر "السياسة" بشكل أساسى -غاية وسياقاً.

وتبقى المساحة الفارقة هى مساحة التأويل الإسلامى فى الفكر لما هى "السياسة الشرعية"، وليس ما يجب أن يشغلنا فقط كيف صاغ الإسلاميون خطابهم بل لماذا صاغوه بهذه الكيفية رغم وجود بدائل مختلفة للاجتهاد[٩].

تفكيك الأساطير وإعادة تركيب الرؤى

من المهم أيضاً مع تحليل المفاهيم تلمس كيف يتحول مفهوم ما إلى أسطورة، لا يتم مراجعته ويتقبله الجمهور الذى يتبنى هذا الخطاب وكأنه "أيقونة"، لذا فإننا بجانب تحليل المفاهيم يجب أن نسعى لاستكشاف "الأساطير" التى تحكم الخيال السياسى للإسلاميين ووظيفتها، ولفظ "الأساطير" هنا نستخدمه بالمعنى المنهجى العميق فى النظرية الاجتماعية(بل ربما أيضاً بمعنى المفهوم الموروث دون مراجعة من تاريخ

اجتماعـى مـا يقـف بـين الـثقافة ومصـادرها الأصلية)، أى الرؤى المهيمنة على النسق المفاهيمـى الـذى تشـكله بصـورته المحـددة فـى مـرحلته التاريخية، والذى يؤدى إلى كشـف المـتغير والثابت فيها، النقى والموروث، المقدس والعقلي-الاجتهادي-البشري، إلى تحـول هـذا النسـق و"تجديـده" بالمعنـى الإسـلامى فـى الوصـف النـبوى الدقـيق، فـ"الأسـاطير الحاكمـة" هـى التصـورات السـائدة "عـن" المفاهيم والمستقرة لفترة طويلة وليسـت المفاهـيم ذاتهـا، وبذلك لا تكون الأسطورة هى مفهوم الشريعة، بل هى كيف تصـور الإسـلاميون المفهوم وما مساحاته الدلالية فى الخيال السياسى الذى قصره على القانـون مـثلاً دون الأخـلاق والقـيم، ولا يكون التجديد عندئذ مناطه نقض المفهوم بل تجديـد التصـور- وربمـا نـتمادى فنزعم: استعادة جوهر المفهوم وقوته التوليدية، وهو تجديـد يعـود بالمفهـوم لأصـوله من ناحية (فقه التأصيل) ويعيد فهمه فى ضوء شروط الواقـع مـن ناحـية أخرى (فقه التنزيل) فى الوقت ذاته يفتح له أفقاً مستقبلياً جديداً (فقـه الـتأويل)، وعـبر هذه الجدلية يعاد تشكيل النسق مجدداً فيتجدد أمر الدين فى النسـق المفاهيمى الإسلامى كما ينص الحديث النبوي، أو تحدث الثورة المفاهيمية كما يسـميها تـوماس كوهن، وهكذا. ونقطة البداية هى "اقرأ"-القراءة والفهم، واستكشاف الخيال المنعكس فى مرآة النص الفكري.

فالأسـاطير إذاً هـى الأفكـار الحاكمة، والمتحكمة فى نسق فكرى ما، لفترة طويلة، فـلا تتعـرض للمـراجعة أو النقد والتمحيص، حتى تعجز عن تفسير الواقع أو تغييره، فيشـهد النسـق الفكـرى تحـولاً عـنها إلى غيرهـا، وهـنا يشـهد النسـق الفكـرى "نقلة معرفية"، وربما تحولاً فى مساره التاريخى الواقعى.

وعلـم الاجـتماع مـثلاً شـهد عـودة الاهـتمام بالأسـطورة كمفهـوم نظـرى وتحليلـى باعتـبارها أداة لفهـم الواقـع وتفسـيره عـبر نسـق أفكـار جماعـى فى ثقافة ما، فيرى "بـيرك" أنهـا ليسـت نقـيض علـم الـتاريخ، بل هى قصص كبرى لها وظيفة تفسيرية هامـة ودور محـورى فـى دعم الرابطة الاجتماعية وأنها تعبير عن اللاوعى الجماعي، هـذا اللاوعـى الـذى هـو بـدوره لـيس مناقضـاً للعقلانـية بالضـرورة بل هو مساحة من مسـاحات العقل الإنساني[١٠]، ويضرب بيرك مثالاً بالماجنا كارتا باعتبارها ليست نصاً وحسـب، بـل باعتـبارها أيضـاً أسطورة أضفت الشرعية على نظم سياسية متتالية[١]، مـثلما يضـع شـادويك فكـرة العقد الاجتماعى ضمن الأساطير الليبرالية الكبرى النافعة

والتـى دعمـت حقـوق الشـعوب، بـل وأسست الرابطة السياسية على الاختيار الحر.. العقلاني[١١].

فمـا هى التصورات الحاكمة للمثالية السياسية للإسلاميين بتنوعاتها، ثم هل تقبل الـتعارف والتشـبيك مـع رؤى الديمقـراطية فى بعض جوانبها وما هى هذه الجوانب، وأين تقع مساحات التنافر التى تنذر بالتدافع وقد تؤدى إلى التنافر بأشكاله المختلفة.

يبقى السؤال :

هـل هـناك مـن امكانـية لـميلاد تـيارات إسـلامية ديمقـراطية؟ تحـتاج لمراجعة فى مـنطقها وفلسـفتها، فقـبول التعدد الفكرى والشفافية وتداول السلطة وغيرها من ملامح الـنظم العادلـة لا تـبدأ بـنقطة انطـلاق، بل هى تعكس منزعاً إنسانياً كامناً فى الرؤى الإنسانية، ومنها تلك التى تعتمد على شرعية دينية، فنحن لسنا أمام قرار يفرض من الـداخل الإسـلامى أو الآخـر الليبرالـي، بـل نحـن أمـام عملية مستمرة داخل منظومة فكـرية تـتراوح بـين التجديد والانفتاح والأنسنة وبين الانغلاق والجمود وتعطيل العقل الاجـتهادي، وهكذا يصبح هذا الاقتراب فى النظر هاماً لفهم فكر التيار الإسلامى بين التشـكل morphological transformation و"الاصطناع" artificial manufacturing"، فعلاقـات الـداخل والخارج هامة وفى لحظات هى بالغة الحساسية، ومن هنا أيضاً أهمـية الإشـارة لأثـر نمـو تـيار ديمقراطـى إسـلامى غربـى أصـيل وشـحذ خطابه عبر الاجـتهاد السياسـى للإسـلاميين فـى مصـر والعالم العربي، وأيضاً أثر تصنيع خطاب إسـلامى لـيبرالى علـى رؤى الإسـلاميين خاصـة فـى ظل دعم السياسات الفعلية للنظم الليـبرالية الغـربية للدكـتاتوريات الـرخوة فـى العـالم العربى لصالح ليبرالية اقتصادية وأسـواق مفـتوحة علـى حساب المستقبل الديمقراطى ذاته، وما قد يؤدى إليه ذلك من تعويـق حقيقـى لأيـة جهـود للاجـتهاد الإسـلامى فـى القضـايا السياسـية فى السياق العربـي، لصـالح اتجاهـات المـواجهة الحتمـية والقـوة المسـلحة فـى مقاومة الاستبداد والامـبراطورية معـاً. فمـناخ الهيمـنة وبيـئة المـواجهة ليسـت المـناخ الأمـثل للإجتهاد العمـيق، وهذا البحث إذا يسعى للفهم التحليلي، لكن تظل السياقات الجيوبولتيكية تهيمن على بيئته البحثية بشكل كبير.

٣- مساحة المنار الجديد: خرائط التفكير ولغة التعبير

المنار الجديد: الساحة والمساحة:

اخترنا مجلة المنار الجديد لننطلق منها فى قراءتنا للنصوص التى أنتجتها مجموعة من الإسلاميين مؤخراً لأننا اعتبرنها منبراً من منابر الإسلاميين يستحق الالتفات والمتابعة.

فلا يخفى على أحد ما يلاقيه الإسلاميون من تقييد لحريتهم فى التعبير، وحجب تنظيماتهم "عن الشرعية"، كما أن صحفهم ومجلاتهم مصادرة وممنوعة، ووجوههم لا تجد طريقها للإعلام الرسمى حتى وإن كانوا من أبرز المتخصصين فى فروع العلم والفكر والثقافة، ولا ينجو من هذا فى ساحة الإعلام الرسمى إلا الرموز الفكرية غير التنظيمية (كالدكتور سليم العوا أو الأستاذ طارق البشرى والأستاذ فهمى هويدى)، وأيضاً بعض أفراد من حزب الوسط.

لا يملك الإسلاميون بفصائلهم المختلفة مطبوعة مستقلة تعبر عنهم بحرية وتعكس أطيافهم دون ضغوط سياسية أو حسابات حزبية فجريدة آفاق عربية ليست مثالية كحالة ومجلة الدعوة وجريدة الشعب مصادرتان.

يبقى بالتأكيد منافذ أخرى يمكن للباحثين دراسة أفكارهم عبر النظر فيها، أهمها الفضائيات التى تفرد لهم مساحة لا بأس بها خاصة فى البرامج الحوارية، ثم الصحف العربية التى تنشر مقالاتهم كجريدة الحياة، ثم مواقع الحركات على شبكة الإنترنت (خاصة موقع الإخوان)، وأخيراً مطبوعاتهم وكتاباتهم المنشورة: بانفراد أو باشتراك– خاصة فى الندوات الفكرية المتخصصة وما يصدر عنها من كتب.

فى ظل هذا الوضع تبدو مجلة المنار الجديد مساحة نموذجية للدراسة وساحة فريدة متنوعة الأطياف للإقتراب من التصور الإسلامى للحركيين بشأن واقع ومستقبل الحركة، وملامح المشروع السياسى، والفهم للبيئة السياسية المحلية والدولية.

بدأ إصدار مجلة المنار الجديد فى شتاء ١٩٩٨، وتضم فى هيئة المستشارين أسماء متنوعة المشارب من عبد الوهاب المسيرى، د.نادية مصطفى، د.عبد الرزاق الشايجي، د.يوسف القرضاوى ود.محمد عمارة، أى أنها تجمع فيها من ينتمون لمدرسة الإخوان فكرياً، مع أكاديميين مستقلين، مع من يمثلون "السلفية العلمية" من أساتذة الشريعة.

أيضاً باستعراض الكُتاب الذين ساهموا بمقالات عبر أعدادها التى وصلت لنيف وعشرين عدداً هناك مقالات كتبها حركيون من الإخوان، والوسط، والسلف، والمستقلون الذين انشقوا عن تيارات سياسية، وهناك أكاديميون وباحثون، بل وأصوات تقدم رؤاها وتناقش من الناصريين والأقباط.

تبدو المنار إذاً منصة جديرة بالنظر، وهى ما زالت تصدر ولم يتم إغلاقها أو مصادرتها.

السبب الثانى الذى يثير الإهتمام بالمجلة هو أنها أعلنت عبر الاختيار الدقيق للإسم وتقديم نفسها فى العدد الأول للقراء بأنها تقتبس إسمها من اسم مجلة المنار التى أسسها الشيخ رشيد رضا، فهى تبنى على هذه الشرعية لأئمة الإصلاح، وتعلن أنها ساحة "مقالات وأبحاث فى فلسفة الدين وشئون الاجتماع والعمران"، ويصف المحرر جمال سلطان فى افتتاحية العدد الأول المجلة بأنها ستتسم بالاستقلال، والاستشراف للمستقبل، والوسطية، والسلفية، لأن "صلاح هذه الأمة لا يكون إلا بما صلح به أولها"[١٢]. أما د.محمد عمارة فى الإجابة عن سؤال "لماذا المنار؟" فيقول أنها "..الحاجة المتجددة لتبصير الأمة بالفروق بين الدينى الإلهى وبين العادات والتقاليد والأعراف.."[١٣]، وهو ما يتسق مع العنوان الفرعى للمجلة، أن تكون –مرة أخرى– "مقالات وأبحاث فى فلسفة الدين وشئون الاجتماع والعمران". من هنا نبدأ المطالعة، وبهذا الهدف فى خلفيتنا نقرأ أعداد المنار الجديد لنستكشف ما تقدمه حول هذه المنطلقات الكبرى الثلاثة للنهضة. لكننا نجد بعد القراءة المسحية غياباً تاماً لأية مقالات فى فلسفة الدين، أو شئون الاجتماع الذى ولدت فى ظله المنار الجديد مع مطلع قرن ميلادى بل ألفية جديدة تشهد رأسمالية ما بعد صناعية، وعولمة اتصالية، وحوارات دينية–ثقافية عبر قومية، أو أى إسهام فى تطوير "فلسفة العمران" التى يجب أن يؤسسها الإسلاميون بالضرورة داخل (أو فوق) المدن الحداثية التى تحولت لتصبح مساحات كوزموبوليتانية.

نجد فى الحقيقة أن معظم المقولات تنتظم حول ثلاثة محاور:

- هموم الداخل الحركي، ومراجعات الحركيين لمسيرة العمل السياسى وعلاقتهم بالدولة.

- بعض أفكار حول ملامح المشروع السياسى الذى يقدمه الإسلاميون: تصور السياسة–وضع أقباط– وضع المرأة.
- العلاقة بالعالم بالمعنى الواسع وإدراك مستجداته.

فلنطالع أبرز الأفكار والمقولات المبثوثة فى النصوص المنشورة حول تلك المحاور.

أولاً: هموم الحركة والنقد الذاتى

يتضح بجلاء أن هناك مراجعة للواقع الحركى، وأن هموم أزمته تنعكس فى العديد من المقالات التى تسعى لتحليل مسيرة الحركات ومستقبل العمل الإسلامى فى المجال السياسى.

ومن أبرز الأصوات التى شاركت منذ العدد الأول – وعبر الأعداد– بأكثر من مقال هو كمال السعيد حبيب، الذى كان ينتمى إلى جماعة الجهاد وصدر بحقه حكم بالسجن عشر سنوات فى الثمانينات، وخرج فى التسعينات بعد أن بدأ دراسته العليا فى العلوم السياسية أثناء سجنه.

يرى كمال السعيد بعد استعراض تطور الحركة الإسلامية منذ نشأتها فى تيار الإخوان، ثم محنتهم، ثم نمو الجماعة الإسلامية فى السبعينات، ثم تطورها، ثم صدامها مع النظام، أن الحركة اليوم عليها نبذ العنف، والسعى للعمل السياسى من خلال النظام الحزبي، وأخيراً العودة لقواعدها الأصلية: الأخلاقية والدعوية والتربوية. فالسياسة مشكلتها أنها شغلت الحركة عن تلك المنطلقات وأغرتها بالعنف، ويجب أن تعيد الحركة ترتيب أوراقها وتعود حركة دعوية تربوية تشارك بجهد محسوب فى العمل السياسى الحزبى(١٤).

وفى مقال آخر حول الإسلاميين والانتخابات النيابية يعطى السعيد مبرراً للتحول للعمل الحزبى ونبذ العنف الذى اقترحه بأنه السبيل " لعدم ترك الساحة خالية للقوى الأخرى كاللادينيين والانتهازيين أصحاب المصالح الخاصة، والذين يكرسون الفساد ويتحركون ضد قيم الأمة ومصالحها"(١٥)، أى أن هدف العمل الحزبى هو إقصاء التيارات الأخرى وليس التعاون معها لتحقيق المصالح القومية. والخصوم ليسوا وطنيين تختلف رؤيتهم للمصالح، بل هم كما تصفهم الكلمات السابقة.

والاجتهاد المطلوب فى هذا السياق هو " الاجتهاد فى ابتداع الوسائل فى كل ما يتصل بقضايا الواقع المتجددة ومشكلاته، فهو فريضة إسلامية بما فى ذلك الاجتهاد فى إيجاد وسائل لكيفية إقامة الدولة الإسلامية". فالغاية الكبرى هى إقامة الدولة، والاجتهاد "وسيلة" للوصول لهذه الغاية موضع الاجماع(١٦).

وفى مقال ثالث تحت عنوان "خبرة الحركة الإسلامية المعاصرة فى مصر" يرى السعيد أن الخلل فى مسيرة الحركة كان سببه: فقر فى أصول الفقه الذى أثمر عن خللاً فى فقه التنزيل، وغياب نظرية سياسية واضحة فى التعامل مع النظام السياسي، وتفاؤل بالقدرة الذاتية للحركة، لذا فالواجب إعادة الاعتبار لعلماء الشريعة والمؤسسات الدينية والاجتهاد السياسي(١٧).

وبذلك يمكن القول أن كمال السعيد يرى أن المشكلة الأساسية كانت غياب الفقه السليم بالدين وتجاهل العلماء وغياب الفقه السياسى وتبني العنف، والحل هو العودة للتربية والدعوة، مع دخول السياسة حتى لا تصبح حكراً على الانتهازيين، وكذلك للسعى لإقامة الدولة الإسلامية.

ويسكت الكاتب تماماً عن فقه الدولة ذاته فى تصور الإسلاميين، وكأن العودة للتربية ستورث الإسلاميين نيل المراد وهو تأسيس الدولة الإسلامية، والمشاركة الحزبية لعدم تمكين المنتفعين من السياسة من بالفوز بالأحزاب. ولم يلمح كمال السعيد إلى أن هناك مشكلة فى مركزية تصور الدولة لدى الحركات، بل المشكلة كانت حدودها تطوير فقه تعامل سياسى مع الأنظمة. هذه حدود خياله السياسى.

بيد أن قيادة بارزة من الجماعة الإسلامية أيضاً تكتب وإن اتضح اختلاف أفقها عن كمال حبيب وغلبة المنزع التنظيمي، وهو صلاح هاشم، الذى يرى أن الحكومة من جانبها عليها تغيير كل ما انتقدته الجماعة بغض النظر عن أسلوبها السابق، فهو متمسك بالبرنامج الذى يتضمن استعادة المضمون الإسلامى لمناهج التعليم الذى قام النظام بمسخها "حفاظاً على مشاعر الأقباط"،وترشيد الإعلام، وضمان استقلال القضاء وإلغاء أحكام الطوارىء واستقلال الافتاء والأزهر، وغيرها من المطالب المشروعة بشأن الحرية السياسية وسيادة القانون واحترام الثقافة الإسلامية، و يدرج أمرين فى غاية الأهمية يذكرهما دون بسط أو شرح هما "السير قدماً بخطوات مدروسة نحو تطبيق

الشريعة الإسلامية وتهيئة المجتمع لذلك"، و"وضع ضوابط وقيود تحكم حركة السياحة فى مصر والتزام السائحين بالقيم والعادات المصرية الأصيلة"، وكلتاهما من أكثر القضايا التى بررت اللجوء للعنف، لكن يمكن القول أنه لا يوجد مقالاً واحداً لقيادة من قيادات الجماعات أو الإخوان أو المفكرين يتعرض لتطبيق الشريعة وإشكالاته ومجالاته وقطاعاته ودلالاته بالنسبة للتشريعات التى يتقاطع فيها القانون الوطنى مع الدولى ولو تحريراً لمساحات الاجتهاد المنشودة، أو لقضية السياحة التى هى من أكثر القضايا المجتمعية والاقتصادية تشابكاً والمسكوت عنها تماماً فى الجدل الثقافى الحركى الإسلامى وكأنها مساحة مقدسة لا يجوز مناقشة مشاكلها، لأنها مساحة تنازع غامضة بين النظام وحساباته الاستثمارية والاقتصادية، والجماعات برؤاها الأخلاقية البسيطة.(١٨)

قيادة حركية أخرى تحولت من الجماعات إلى الإخوان ثم صارت فى حزب الوسط هى أبو العلا ماضى تؤكد أهمية حسم الجماعات خيار نبذ العنف بقوة، ويحلل مسيرة الجماعات تشكلاً وانقساماً، ويرى أن فتاوى الجهاد ضد الدولة نتجت عن غياب دور العلماء فى الحركة، والذى كان نتيجة فقدان مؤسسات الأزهر والافتاء مصداقيتها لديهم، والحل فى رأيه هو دعم استقلال الأزهر وتطويره وعودة الأوقاف أيضاً ككيان مستقل، وإطلاق المجال للحريات، وعلى استحياء يشير بجملة واحدة إلى أهمية"..مراعاة البعد الاقتصادى وتبعات سياسات الخصخصة على الفئات الأكثر تضرراً .." وأيضاً يذكر المقال: ضرورة "الالتفات" لقضية العدالة الاجتماعية حتى يمكن تلافى اللجوء إلى العنف"(١٩).

أى أنه يرى أن المشكلة سياسية، والعلاج سياسي أيضاً، وكأن استقلال الأزهر سيتحقق بقرار، وكذا عودة مؤسسة الأوقاف للناس، وعودة الحريات. أما والعبء الاقتصادى للأزهر ومؤسساته فى حال استقلاله وكيف سيدار، والتعقد الاقتصادى لسياسات الخصخصة، والسياسة الاقتصادية العامة وقضايا الفساد، وغيرها من مقومات فقدان الثقة واللجوء للعنف، فلا يشير لها، بل لا يذكر كيفية تحقق الحريات فى ظل هذا الفقر المتنامى واقعياً.

بدوره كتب الدكتور عصام العريان القيادى الإخوانى وعضو مجلس الشعب السابق عن الإخوان والنقابى البارز مقالاً يختلف رأيه فيه مع تصور كمال السعيد حبيب حول أهمية التعددية الحزبية، فهو فى مقاله يستعرض خبرة الحركة فى السودان، لكنه يشدد على تطوير فقه سياسى لا ينفرد بالسلطة بل يسعى لبناء "وفاق وطني" لأن الملفات الوطنية الرئيسية لا يجب أن ينفرد بها فصيل سياسي، لكنه يشترك مع كمال السعيد حبيب فى تحليله بشأن سبب تعثر الحركة وأزمتها وأن العلاج هو العودة للقواعد "التربوية الدعوية" الأساسية للحركة، فقد انشغلت الحركة بالسياسة عن التربية فحدثت الفرقة والتنازع[٢٠]، أى أن المشكلة ليست فى تصوراتها للحكم وممارستها لسلطة مركزية مثل أى نظام لأنها ببساطة ورثت بنية مركزية وتحديثية للدولة بلا نظرية محددة لتحجيم وإعادة هيكلة جهاز الدولة، بل المشكلة فى .."التربية" بالمعنى الدعوى والحركى!.

أما فى تحليله للحركة المغربية، فإنه يركز على دروس الخبرات السابقة نظراً لأنها ليست فى سدة الحكم،فينصح بحسم عدد من القضايا الفقهية مثل المشاركة فى حكومة علمانية، وتطوير الوسائل والخطاب، والتأكيد على الالتزام بتداول السلطة، أى أنه يرشد لتجنب أخطاء من سبق من حركات، لكنه مثلاً لا ينصح بالاهتمام بالتربية حتى لا تلقى مصير السودان، أو الالتفات لأهمية المجتمع المدنى فى مصر الآن، وتغيب مرة أخرى النظرة الكلية ومراجعات فقه الدولة وفلسفتها فى تصور إسلامى يفترض أن يكون مختلفاً.[٢١]

وعلى هامش تلك الأطروحات المركزية نجد افتتاحيات جمال سلطان الذى يقترب من التيار السلفى المستنير تلقى بفكرة هنا أو هناك حول نفس الخطوط، ففى افتتاحياته نجد التركيز على المراجعات منصباً على التعامل السياسى وخيارات نبذ العنف، لكنه لا يقدم نقداً للدولة كمفهوم وتصور. والحل من وجهة نظره يتمثل فى أن يتحول "جهاد" الجماعات الإسلامية ضد الدولة إلى "جهاد سلمي" أما مراجعات فقه الدولة ذاتها أو أولوية أسلمة الدولة فغائبة تماماً[٢٢].

وهو يحتفى بمراجعات الجماعات ويطالب -عن حق- بمراجعات موازية من طرف السلطة، ويحذر الإخوان من تكرار القول بأنهم كانوا الأسبق لنبذ العنف لأن فى

ذلك شماتة، كما أن فى السكوت عن الجرائم التى ارتكبتها الدولة أثناء مقاومة تلك الجماعات تدليل زائد للحكومة ورفع الإثم عن أخطائها فى حق الأمة لا نجد أثر بالمرة لمراجعة فقه الدولة، كل الخلاف حول الوسائل، والمطلوب باختصار من الحركات تجاوز المراهقة الفكرية والالتزام بأن يكون".. تغيير النظم بسبل قانونية ودستورية وبكل ما يتيحه النضال السلمى والسياسى من آلياته مشروعة"[٢٣].

لا يجد القارئ كلاماً فى" نظرية الدولة" وضرورة مراجعة مركزيتها لدى الحركة فى تطويرها لرؤاها وخطابها، وضرورة إعادة تعريف السياسة فى فهم الحركة فى ظل تحولات نوعية فى الظواهر السياسية، إلا لدى المتخصصين فى العلوم السياسية ممن هم على هامش الحركات، لا يعيدون طرح الرؤية ذاتها مع تطوير الوسائل فحسب، بل يراجعون المنطلقات ذاتها بعمق، فيكتب هشام جعفر أن الأهم من تكرار الموافقة على العمل الحزبى هو النظر لـ"ما بعد الأحزاب السياسية"، وتأكيد أولوية الحرية فى القيم السياسية، وإعادة تعريف السياسية بما يتجاوز الانتخابات، والالتفات لأهمية العمل المدنى والنقابى بما يتجاوز اعتبارها مساحات تم حبس الإخوان فيها لأن القنوات الحزبية مغلقة أمامهم، وأهمية تربية كوادر مدنية ونقابية تختلف عن الكوادر السياسية، وهى أفكار كلها فى قلب المراجعة للنسق المفاهيمى والقيمى وأولوياته[٢٤].

بدوره يكتب علاء النادى عن إشكالية التغيير لدى الحركة الإسلامية ويرى أنها المدخل الرئيسى لإعادة بناء تصوراتها بشكل نقدى يتجاوز الرؤى السائدة، والتى انصرفت فى نظرته للتغيير الفوقى وهيكل الدولة وأهملت التغيير التحتي، فالدولة "أسطورة خلبت لب الإسلاميين"، ولأنهم لم يطوروا مشروعهم لإنشغاله بالوصول إليها كانت النتيجة "قزمية تصور الفصائل الإسلامية لمشروع التغيير، وبالتالى تضخيم الذات والتمركز حولها"[٢٥].

صوت آخر يشترك فى هذا التوجه هو د.حامد عبد الماجد، الذى يرى أن الخلل الرئيسى فى فهم الحركات للواقع يكمن فى الجهل بالتاريخ المعاصر وخبرات حركات التغيير الأخرى التى تتشارك معها فى مواجهة تحديات التغيير فى مناخ تخلف واستبداد متشابه وفى ظل واقع دولى واحد، بل لأى حد راجعت هى (بمعنى مراجعة

النسق الذى نعنيه) تجاربها هي، ولأن المراجعة النقدية الحقيقية غائبة فهو يرى أن الحركات من ناحية عرضة للتراجع والتآكل، ومن ناحية أخرى صارت جزءاً من المشروع التحديثي للدولة المتغربة، أى بتبنى مفاهيم السياسة السائدة[٢٦].

ثانياً: رؤية المشروع

منذ العدد الأول يرى د.محمد عمارة أن "من مقومات الإصلاح الدينى الإصلاح السياسى المدني، على أن الإصلاحين متلازمان فى الأمة الإسلامية ولا يقوم أحدهما حق القيام إلا بالآخر، والشريعة الإسلامية هادية للإصلاحيين"، كما يرى أن الإصلاح يستلزم تطوير علوم التمدن المدنى مع الاحتفاظ بالتميز فى العقائد والفلسفات والشرائع"[٢٧]، فتتضح فى هذه النظرة البسيطة إمكانية الفصل، ثم هى بسيطة لأنها لا تدخل فى تفاصيل تحدد ما المقصود ابتداء بعلوم التمدن، وما هى آليات واستراتيجيات تفكيكها وفصل الفلسفى عن العلمي، وكلاهما غير منفك عن الآخر، وما هى العلوم التى يقوم عليها التمدن؟ وما هى فروعها خاصة وأن والفروع الآن تزايدت وتنوعت وانفصلت فى علوم جديدة مستحدثة، ثم ما مساحات الاشتراك بين التمدن الإسلامى وغير الإسلامى بحكم الاشتراك فى التعامل مع الإنسان والمكان على سبيل المثال؟

التعميم هو مشكلة الخيال، فضلاً عن عدم الدراية بخريطة العلم وتغيراتها، والتى لا يمكن تطوير رؤى إسلامية فيها إلا باجتهاد جماعي.

هذا الخطاب صدى لخطاب سالف قال بهذه المقولات لكن العلم والتمدن والفلسفات تغيرت، بل وهناك مدارس تطالب بـ"أنسنة العلم" كيف نأخذ منها موقفاً أو نتواصل معها.. بما يستلزم تغيير الخيال الذى ينظر لتفرد الشرائع أو تشاركها فى الهموم فى عصر ما بعد الحداثة.

والمشروع الإصلاحى الذى يبدأ الحديث عنه بالتمدن يختزل فى النهاية فى تأكيد مقولات المشروع الإصلاحى الأول عبر تطوره وليس تطويرها، وأبرز تلك المقولات التأسيسية "بطلان فصل الدين عن الدولة"[٢٨]، ومنها تكرار الحديث عن التعددية الحزبية وتكريس المقارنة بينها وبين الشورى، مع التأكيد على الأخلاق بمعنى عام مطلق، والدوران حول فكرة "الحاكم" و"النظام" دون مراجعة لفلسفة الدولة، نطاق

سلطاتها، مساحات الأمة وسلطتها، ومسارات التأثير[٢٩]. لأن بطلان فصل الدين عن الدولة هو المناط النظري، فالجدل يدور حوله، وتدور الحوارات التى تنصب على الدفاع عنه بمعنىٍ الدمجٍ لا تمييز المساحات ودرجة الاتصال وسلطة الناس فيها ومستوياتها، قانوناً أم عرفاً.

بيد أن الجدل حول علاقة الحركة بالتيارات التى لا تتبنى الرؤية الإسلامية خط من خطوط الجدل، ويتحاور حوله المستشار طارق البشرى مع د.وحيد عبد المجيد، فيرى الأخير أن التيار الأساسى يجب أن يجمع الإسلاميين والليبراليين، فى حين يؤكد الأستاذ طارق أن الإسلام والقومية رؤى تحتاج للتحاور وتوحيد الجهود فى مواجهة الهجمة الخارجية، فى حين أن الليبرالية نظام وليست رؤية للتحرر الوطنى يجوز وضعها فى تمييز عن الإسلام،أى أن القياسٍ لا يستقيم، ويؤكد على أهمية التقارب فى مواجهة الضغط الخارجى الذى يراه هماً أساسياً، بما يشغله عن تفكيك فكرة د.وحيد عبد المجيد حول أن أسس التقارب هى أن الإسلام يحترم الفرد ويؤمن بالإصلاح، وكان من المهم مناقشة أن فردية الفرد فى الإسلام تختلف فلسفتها عن فرديته فى الليبرالية، وأن الإصلاحية لا توضع فى مواجهة الراديكالية — كما يرى د.عبد المجيد – لأن هناك ديمقراطية راديكالية تنشد إعادة توزيع السلطة لصالح قطاعات أوسع وعدم إحتكار فئات محددة إجتماعية لأفق التداول الممكن أو المحتمل. ومن الأهمية الإشارة إلى أن الجدل بينهما حول التيار الأساسى فى الوطنية المصرية يعيد وصل العلاقات بين التيارات —ربما– لكنه لا يعيد رسم الخرائط أو تخيل أفق مختلفاً للفهم الديمقراطى للتيار الأساسى، كما أنه يناقش مقولات مبدئية–أولية ولا يفصل فى نقاط محددة[٣٠]، وهو اقتراب الأستاذ طارق أيضاً فى مناقشة قضية حرية التعبير مثلاً على تعقدها، حيث يقدم "مقدمات فى المنهج" ونظل فى انتظار تبلور صلب المنهج ثم مناقشة إشكاليات تطبيقه فى واقع مناقض لفلسفته، وكيف يتم الاجتهاد فى قضايا التناقض والتعارض وبأية شروط تقدر المصالح آنذاك[٣١].

مساحة أخرى للجدل هى موقع "الأقباط" فى المشروع، فيكتب المهندس أبو العلا ماضى مقالاً يؤكد فيه أن وضع الأقباط ممتاز، وأنه لا توجد "مسألة قبطية"، بل الأكثر من ذلك يتفوقون فى ملكية رأس المال فى مجال الأعمال دون تمييز ضدهم،

وينتقد فى المتن كتاباً يستطلع رأى المثقفين المصريين فى قضية الأقباط كتبه سامح فوزى ويلمح إلى أن رؤيته "طائفية"(٣٢).

فى العدد التالى يرد الباحث القبطى سامح فوزى مؤكداً أن هناك هموماً حقيقية للأقباط وأن مواطنتهم مهددة، ويقدم بعض الأفكار والمؤشرات من واقع صدامات بين المسلمين والمسحيين وقعت بالفعل، فتفسح المجلة فى نفس العدد مجالاً لرد المهندس أبو العلا ماضى يصف فيها تلك المقولات والهموم بأنها إرهاب طائفي، ويكتب جمال سلطان المحرر فى داخل العدد نصاً حول الموضوع يتحدث فيه عن منطق التفكير الطائفي، ويتضح بجلاء أن الرد ليس على ما كتبه سامح فوزى كنص، بل على سامح فوزى كشخص له خلفية سياسية وموقع محدد على خريطة العمل المدنى والصحفى المصري.(٣٣)

وما يلبث هذا الجدل الساخن أن يهدأ حتى تنشر المنار مقالاً للباحث أبو إسلام أحمد عبد الله عن حقوق الأقباط المسلمين فى مصر يرى فيه أن الأقباط هم أهل مصر وأن هناك منهم مسيحيون ومسلمون، وأن حقوق المسيحيين مكفولة(٣٤).

فى العدد التالى يرد هانى لبيب الباحث القبطى بهدوء مؤكداً أن مقال أبو إسلام ركز على المسيحيين واختلافاتهم، رغم أنه كان الأولى أن يبين البعد السياسى فى القضية، وأن الأقباط لهم هموم لكن حلها هو الديمقراطية، لأن كلاً من الكنائس والمساجد تعانى من تدخل الدولة، والتوظف فى المناصب العليا معياره الثقة وليس الكفاءة، فالمواطنة الكاملة منقوصة للطرفين، وأن العدل والشورى هى القضايا الأولى بالمناقشة، فيرد عليه أبو إسلام فى نفس العدد مفصلاً فى قضية التاريخ القبطى، ثم يتناول فى المقال طوائف المسحيين وكنائسهم موضحاً أبعاد انقساماتهم من حيث تاريخ نشأة الطوائف والقيم التى يتبنونها،ثم مشيراً لما يتم تدريسه فى الكنائس حول الإسلام والسعى لبيان خصوصية وضع الأقباط، وكأنه يكمل نصه السابق دون التفات للأطروحة الجوهرية لدى هانى لبيب وهى جوهر الشكل الديمقراطى للمواطنة المرتهن بالمساواة بين المواطنين، ابتداء والغائب فى الواقع الراهن، وهى قضية تختلف عن محاسبة رجال الدين (على الناحيتين) على الخلط بين الخلاف اللاهوتى وشروط التضامن الاجتماعي-السياسى الذى يؤسس لمواطنة متساوية(٣٥).

هذا التناول المتوجس لوضع الأقباط وهمومهم الذى يقابل إما بسرد حقوقهم العامة كمبدأ أو بإثارة الخطر الطائفى كحائط صد للجدل منع على سبيل المثال من مناقشة هامة كان يستحقها كتاب رفيق حبيب "من الدولة إلى الأمة" والذى كفى الإسلاميين مشقة الاجتهاد فى تلك المساحة وقدم رؤية للديمقراطية وتفعيل الأمة فى آن واحد تنتقد بقوة مركزية مفهوم الدولة، لكن العرض للكتاب فى باب "مراجعات" فى صفحات معدودة، كان بدون اشتباك أو جدل أو تطوير للأفكار فكان من نصيب رفيق حبيب الذى وصفه الكاتب الذى قام بعرض كتابه بأنه " من أكثر المسيحيين الشرقيين إخلاصاً لأوطانهم وأشدهم انتماء لمحيطهم العربى الإسلامي" مجرد عرض أفكار دون اشتباك معها فى أعداد تالية لتطويرها[٣٦]، فى حين كان السجال حامى الوطيس الذى يرد على ما هو خارج عن النص بالأساس من نصيب سامح فوزى وهانى لبيب.

ونالت أيضاً قضية المرأة حظها من الجدل وإن كان دون سجالات، ربما لأن الرؤى النسوية ذاتها لم تعد مهتمة بالحوارات الفكرية والسياسية بعد أن تراجعت خلفياتها الأيدلوجية وتقدم جانب الحسابات النفعية والتحالف الواضح مع النظام وخططه "لتمكين المرأة" وصار لها مكان فى مجالسه القومية، بل انطلق ملف المرأة من فكرة "التغريب" ومعظم الأطروحات دارت حول نقد العلمانية والهجوم على الغرب ومخططاته[٣٧]، وإن برز نقد لخطاب الدعاة ووعى بالواقع المتخلف للمجتمع عن النموذج الإسلامى الأول فى عصر الرسالة والحاجة لاجتهاد جديد، لكن السؤال حول سبب التراجع اجتماعيا وتاريخياً كى يمكن تلافى تلك الردة عن مسار النهوض الإسلامى الأول بالمرأة، أو أفق مستقبل الخطاب ومساحات التطوير (خاصة الشق السياسى بالمعنى الواسع لحضور المرأة المدني) يظل مفتقداً، ربما لأن الإطار النظرى ذاته الذى يجب تسكين قضايا المرأة فيه بدوره فى حاجة لتطوير، ناهيك عن القراءة السلبية لمسيرة تحرير المرأة وقبول "القصة العلمانية" دون إستعادة للرواية التاريخية بما يدخل المرأة التى تتبنى الرؤية الإسلامية أو الحركية فى المشهد التاريخي[٣٨]، ناهيك عن غياب التفكير فى المرأة المسلمة فى الواقع غير العربى أو فى العالم الغربى وقضاياها مثلاً .

فى خضم هذا التسييس الواقعى للقضايا الفكرية، بما يعوق تطويرها .ويركز على التراشق، نجد على الجانب الآخر مفارقات فى بؤرة التركيز ومواضع النظر والبحث،

ربما يندرج تحت فلسفة "السياسة التحريرية" التى تعكس بدورها "رؤية" الأولويات وتسكين القضايا واستدعاء خطاب ما من مفكر ما، فنجد مقالاً للدكتور توفيق الشاوى، أبرز من كتب عن الشورى كتابة عميقة، يناقش فى مساحة المنار الجديد أهمية تقديم موسوعة عصرية للفقه الجنائى الإسلامي، يذكر فى المقال أفكاراً فى غاية الأهمية مثل حرمة المواطن بغض النظر عن دينه، وخصوصية الحياة الخاصة، وغيرها من قواعد تطبيق القانون الجنائى الإسلامي(٣٩)، لكن "نظرية العمران والاجتماع" التى هى هم وشأن المجلة الأصلى، والتى قدمها فى كتابه "فقه الشورى والاستشارة" وهو من أهم الكتب الصادرة وفى الموضوع غائبة من على صفحات المنار، لم يكتب هو فى تطويرها، ولم يقدمها أحد أو يناقش أفكارها، بل نشرت المنار الجديد مقالا حول "الفقه الجنائي"، والسؤال هو لماذا فى هذا الموضوع تحديداً ينشر د.توفيق الشاوى فى المنار التى تعلن السعى لتطوير فقه العمران وشئون الاجتماع وفلسفة الدين؟ ربما ببساطة لأن العمران الإسلامى فى الكامن هو الشريعة، والشريعة بدورها هى القانون الجنائي، والشورى التى هى جوهر العمران والتمدن الإسلامى، وأهم القضايا التى يجب أن يطور المنار خطاباً بشأنها..خاضعة لمركزية تلك المفاهيم فى الخيال الإسلامى، أما الكتابة عن الشريعة من منظور المجتمع فهو من منظور الخبرة التاريخية الإسلامية الأولى، دون قياس على واقع "عمرانى" مختلف بالكلية(٤٠).

ثالثاً: رؤية العالم والعولمة

تغلب منذ البداية رؤية متوجسة تجاه العولمة، نجد فى العدد الأول الكتاب الذى وقع عليه الاختيار للعرض هو كتاب سيرج لاتوش الهام "تغريب العالم" يعرضه د.مصطفى حلمي، مثلما نجد فى عدد من الأعداد المتأخرة عرضاً لكتاب مايكل مور "أمريكا فى قبضة رجال بيض أغبياء"(٣٩). واللافت أن الخطاب الإسلامى هنا يحتفى بالنقد الغربى الحاد للعولمة والرأسمالية والأمركة لكنه لا يتواصل مع أسسه الماركسية، فكما سنرى لاحقاً فى التحليل هناك قطيعة مع الكتابات الماركسية تأسست على تصور الترادف بين الماركسية والإلحاد، وهو ما حرم الفكر الإسلامى من مصدر غنى لنقد الرأسمالية عقوداً طويلة، ومنشأه موقف معادى من قبل الكتابات الرئيسية خاصة سيد قطب من الماركسية، وهكذا يتم توظيف النقد اليسارى للرأسمالية دون البناء على

نظراته لتطوير رؤية إسلامية للتوسع الرأسمالى وموقف "مناهض للعولمة " أو مستشرف لعولمة إسلامية بديلة[٤١].

وفى العدد الرابع من المجلة نجد مقالاً لفؤاد السعيد، وهو باحث فى العلوم الاجتماعية متخصص فى الدراسات الإعلامية وكتاباته جادة ومتوازنة، وموضوعه كان بمناسبة ما تعرض له روجيه جارودى، لكنه حين يركز-عن حق- على آليات الإعلام الغربى فى تشويه الصورة؛ لا يطرح آليات لتفعيل التأثير الإسلامى الموجود بالملايين فى فرنسا ومداخل تأثيره الإعلامى، بل والمدنى طويل النفس[٤٢]، وحين يكتب د.صلاح الصاوى الداعية المقيم بالولايات المتحدة الأمريكية فى موضوع المشاركة السياسية للمسلمين فى أمريكا نجده يراها بحكمة مسألة تقديرية تتعلق بقياسات جلب المصلحة ودفع الضرر، ومن قضايا الاجتهاد، لكنه يقرنها بمصلحة الأقلية و"الأمة" الإسلامية، دون مناقشة لأبعاد المواطنة و"العهد" الذى يوجد بين المسلمين والأمة التى يعيشون معها، خاصة الذين فروا من بلادهم ولا مجال لعودتهم لها لأسباب سياسية أو اقتصادية[٤٣]، وفى العدد التالى يقترب فى فلسفة النظر للخارج من تصور الباحث ممدوح الشيخ فى أفق التوجس والتركيز على متناقضات العدو الصهيونى لا مكامن قوته وكيفية تفعيل مكامن قوتنا نحن فى مواجهتها، فيكتب فى تحليله للواقع الاجتماعى داخل الكيان الصهيونى عن الصراع الدينى العلمانى فى الكيان الصهيوني[٤٤]، فى حين لا نجد مقالاً حول الفجوة العلمية والتقنية بين العرب وإسرائيل وكيفية عبورها (أى كيان)، فالكيان الصهيونى المقابل ينظر إلية وكأنه دائرة مصمتة ومغلقة، لا يمكن اختراقها، وبالتالى فلا توجد أى محاولة لرسم مصفوفة تفاعل مع أى قوى بداخله خاصة عرب ١٩٤٨.

وعليه يصبح كل دورنا هو انتظار فعل دورة التاريخ فى تقويضه أو اللحظة المناسبة لتدميره كليا ودفعة واحدة .

فى مقال للمهندس أبو العلا ماضى، نجده يختار عنواناً يحمل اجتهاداً عميقاً حول المواطنة والعولمة ربما ننتظر تحته قراءة فى سيولة المكان فى زمن التشبيك الإلكتروني، أو أثر عولمة السوق على تصورات المواطن عن الوطن والهويات الهجينة، أو آفاق تقارب ممكن لأقاليم الأمة فى ظل مسارات العولمة ذات الاتجاهات المتعددة،

لكننا نجد تعريفاً بالغ البساطة للمفهومين، وإشارة للأقباط وتمييزاً يحتفى بالمسيحية الشرقية، وكلاما عن عقد الذمة وتاريخيته (منقولا من نصوص د.العوا)، ثم إشارة لطيفة موجزة عن مناهضة العزلة باعتبارها مؤشراً على الحاجة لمسارات عادلة للرأسمالية. وهنا لا نثير بالأساس قضية الأفق بقدر ما نركز على تساؤل أهم: ما الهدف من النص؟ والإجابة الهدف تسجيل موقف سياسى للداخل، وليس مناقشة للقضية ولا تقديم رؤية فكرية بصددها، وهو ما يمكننا تسكينه فى نقطة عدم احترام التخصص فى مناقشة القضايا التى سنفصلها فى القسم التالى، وإن كان مقال أبو العلا ماضى نموذجاً لها أردنا الإحالة إليه(٤٥).

فى عدد شتاء ٢٠٠٢ نجد أكثر من مقال يعكس رؤى العالم رغم أنه لا يجمعها ملف، وهى تعكس "طيفاً" من المواقف من عالم ما بعد ١١ سبتمبر، نجد مقالاً للدكتور عبد الله النفيسى تحت عنوان "أمريكا والعالم بعد غزوة مانهاتن" دون تعليق على الوصف دفاعاً أو تهكماً أو تقريراً، وهو مقال هام يحاول استعراض اليمين المتطرف ومقولاته، لكنه لا يستشرف فى المقابل -وبعد تجربة التحالف مع تيارات حركة "ضد الحرب" الأمريكية- إمكانيات الفعل الديمقراطى المدنى النضالي(٤٦)، د. محمد يحيى يكتب عن البعد الدينى فى الحملة الأمريكية على أفغانستان، دون نقد للتجربة الطالبانية، ذلك النقد الغائب فى ظل الاستقطاب السائد(٤٧)، والذى يجد المرء غرابة فى غيابه حتى فى مقال تال للدكتور محمد عمارة لا يرى فى الحملة على العولمية الامبراطورية سوى جانبها على العالم الإسلامي، وفى ظله لا ينتقد ممارسات مخالفة للشرع قامت بها طالبان، بل نجده يكتب أن "الجمود الفقهى المنسوب إلى حركة طالبان ليس من اختراعهم ولا هو وقف عليهم دون غيرهم من خلق الله، وإنما هو ميراث وتراث ورثوه"(٤٨).

أما طارق عبد الحليم المقيم فى كندا يتحدث عن الوجود الإسلامى فى الغرب، ويبين آفاقه، لكنه ينتهى بتأكيد أن "الهجرة بنية الإقامة الدائمة أمر لا يحل شرعاً"، وهو تصور يستبطن تقسيم دار الكفر ودار الإسلام، ثم هو لا يسمح بأفق بتصورات لفاعلية واثقة لأن المسلمين على حد وصفه - البالغ الدلالة- عليهم أن يحذروا من أن "يؤخذوا على غرة"(٤٩).

ربما الصوت الوحيد المخالف الذى ينادى بالتروى والتركيب وتجاوز التبسيط المخل فى الموقف من خريطة الغرب المعقدة هو صوت علاء النادى فى مقال يضع يده على نواقص هذا التصور التعميمى والمفاصل، ساعياً لعلاج ضعف الصناعة الفكرية فى التعامل مع...العالم[٥٠].

٤- ما وراء الخطاب: خريطة النسق، فضاء المرجعيات، وحدود الخيال

كيف يمكن تحليل وفهم وتفسير النصوص التى تعكس خطاب الإسلاميين فى مساحة المنار الجديد؟ لا يمكننا أن نفعل ذلك دون اللجوء إلى ثلاثة مداخل أساسية متشابكة:

١- تلمس ملامح النسق المفاهيمى الذى تعكسه النصوص.

٢- فهم هذا النسق وخصائصه باعتباره انعكاساً لفضاء نصوص أكبر فى مرجعية حاكمة ومهيمنة تحكم الذهنية والخيال وتؤطرهما[٥١].

٣- بيان أهمية ودرجة عمق هذه النصوص بقياسها بفضاءات أخرى وبالواقع المتغير حتى يمكننا أن نُقوِّم هذه النصوص فى لحظة تاريخية ما، والاتساق مع واقعها والوعى بتحولاتها ونقلاتها، وإلا عجزنا عن تقويم النص ودلالاته إذا حبسنا أنفسنا داخله،أو ما يمكن أن نسميه النظر فى التناص المقارن والموازي.

وإذا أردنا أن نوظف هذه المداخل معاً ونخرج بعدة ملاحظات أولية نجد التالي:

أولا: مركزية "أسطورة" الدولة الإسلامية: "أسطورة" الدولة العلمانية فى تصورها الإسلامى هى أخطر ما يواجه الخيال السياسى للإسلاميين، وما يحجم أفقهم هو سعيهم دون -تبصر- لإعادة التأسيس للرابطة السياسية الإسلامية على قاعدة الدولة الحديثة التى تقوم على مصادرة وتقويض مفهوم الجماعة والأمة والناس بمفهومه الإسلامى التعددى الذى جعل الدستور هو شريعة الناس التعاقدية (وليس القانون المرتبط بجهاز الحكم بسلطاته الثلاث فقط) وذلك كما صاغه دستور المدينة مؤسساً على

مرجعية الشرائع الدينية لجماعات عضوية متحالفة ضد تحول السلطة إلى ملك، وضمان الحريات فى المجال العام وتفصيل الخاص والخصوصية فى قضايا القيم والأخلاق والعام والمدنى فيها.

وقد أدى اقتران العقلانية بالعلمانية، والليبرالية بنظريات التحديث، لتضخم سلطة الدولة بشكل غير مسبوق، رغم الظاهر من تعددية حزبية تم لفت الانتباه مرارا لهشاشتها وخضوعها لتحالف رأس المال الصناعى والنخب العسكرية، بما يؤدى لأولوية الاقتصادى والعسكري-الأمنى على الديمقراطى الشعبي.

الذى يشغلنا هو الفلسفة وراء جدل التعددية الحزبية، تلك الفلسفة التى لم تناقش فى سياق تحليل وفهم الليبرالية ولا نوقشت الليبرالية ذاتها وموقف الإسلام منها كبنية مفاهيمية، بل عدت الأحزاب محض "وسيلة" يتم التوسل بها لتحقيق التمثيل السياسى وحسب، ومادامت الوسائل أقرب للإختراعات التقنية، فلا بأس من أن نأخذ عن الغرب مستحدثاته، ويمكننا أن ندير بها العملية السياسية الشورية وهكذا.

من الطرافة إذاً أن نجد ملامح علمنة أوروبية متسربة فى ثنايا الخيال الإسلامى، تحكمها وطأة هيمنة النموذج الغربى الحديث على الواقع، فلا يكون الاشتباك إلا دفاعياً يسعى فيه الخطاب لإسبال الكساء الإسلامى على مقومات تلك النهضة الماثلة فى الواقع، فيدفع بمقولات تراثية حول درء تعارض العقل والنقل لبيان عقلانية الإسلام على سبيل المثال دون أن يسعى إلى تطوير مقولات وتصورات جديدة لتلك العلاقة فى زمن العولمة أو فى عصر المعلومات، وكيف يمكن تفعيلها لحماية العدل والحرية، أو نجده يذهب لتبنى الجوانب العلمية التقنية والمادية للحداثة دون الرؤى الفكرية، فهل المنجز المدينى مثلاً والمعمارى (العمرانى المسكوت عنه) مادى أم فلسفى؟

لقد قبل الخطاب الإسلامى بغير وعي- واستبطن- تصورات تهيمن عليها سلطة الليبرالية ومرجعيتها، فصاغ رؤيته بتبنى تصنيفاتها، وأسلمة أبنيتها، بل والمفارقة أن الحركات الراديكالية قاتلت من أجل هذا التصور، وهى تظن أنها تستعيد نموذج دولة المدينة الأولى، دون أن يتساءل أحد عن إمكانية تحقق المثل فى واقع معاد هيكلياً له

عمراناً ومؤسسات وعلاقات، وبأدوات مؤسسية -أبرزها "جهاز" الدولة القطرية- منطقها الحاكم مغاير إن لم نقل معادٍ- لفلسفة الإجتماع الإسلامى.

وربما يكون من المفيد أيضاً الإشارة إلى سبب قد يكون إضافياً لمركزية الدولة خلاف وطأة النموذج الحداثي -الغربى القومى- لها هو هاجس "الفتنة الكبرى" التاريخى الذى كان علامة فارقة فى تاريخ الدعوة الإسلامية بانعطافة الملك العضوض التي صادرت دولة المدينة التى صاغها الرسول واستوت بعد الفتح مجتمعاً سياسياً تعددياً "شورياً"، وختمت خطبة الوداع مسيرته وأعلنت نضجه، وبدلاً من أن يكون هو النموذج الذى يحرك ضد الدولة المركزية خيال الشورى المدنية صار الملك هو القدر المنجى من الفتنة، والدرع الواقى للدين، وهو جدل "الخروج" الذى تنازعت حوله المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية دون أن يحدث بناء مواز لنظرية إعادة تأسيس "مدنية" المدينة وتحديات هذه الرجعية مع الفتوح واتساع "المكان" وأثره على تحولات النموذج فى تلاقح ثقافى استعار تنظيمات "دولة" فارس وملامح منطقها الداخلى فى نفس الوقت[٥٢].

تلك الدولة "الهوبزية" هى فى الغالب الأعم التى حكمت الخيال السياسى الإسلامى لقرون طويلة، وجاء نموذج الدولة الحداثية ليكرسه، ولم يرتحل الخيال السياسى لأفق جديد، تجديدي.

ثانياً: غلبة الخطاب "السياسى الجدالي" deliberative rhetoric على التصور "الاجتهادى الجدلي" Ijtihad innovative dialectical، وحين يغيب الاجتهاد النظرى والفهم المعرفى المركب للواقع لا نتعجب أن يحاول الخطاب أن يثبت احترام الإسلام "حقوق الإنسان" بالمعنى الفردانى دون تأصيل لتركيب علاقة الخاص- العام والفرد - الجماعة إسلامياً،أو "الحريات العامة" دون تحديد علاقتها بالحرية الفردية، أو"الحق فى التعبير" دون فهم علاقته بالحق فى "التغيير"، فتكون النتيجة خطاباً يقدم خليطاً من الاقتباس الفقهى ممزوجاً بالقياس القانونى على مبادىء دستورية الغربية، دون أن يغوص فى تشكيلاتها البنيوية وعلاقتها بفكرة الجماعة كفكرة مركزية تختلف كليةً فى موقعها من النسق المفاهيمى الأصولي-قرءاناً وسنة- عن مركزية الدولة فى المفهوم الهوبزي، وأن مركزية الدولة هى مصدر وضعية وعلمانية

النسق وليس تهميش بعض مدارسه للدين فى المجال العام.أى دون أن يقوم بتسكين هذه القيم والحريات المعتبرة فى نظرية مختلفة للعمران وللدولة،وهى المهمة الأخطر والأولى التى عجز الخيال السياسى الإسلامى عن إدراك خطورتهـا وأولويتهـا(٥٣).

ولقد أثمر ذلك نشأة "مناطق شتات مفاهيمي" خاصة فى نقاشات الحزبية والشورى لا تملك المفاهيم فيها قابلية العودة والتوطين فى التربة المفاهيمية الإسلامية لأنها لا جذر لها فيها نظراً لاختلاف التكوين الاجتماعي-السياسى، والذى ربما كان يوافقه تصور التعاضدية النقابية بأكثر مما يوافقه التمسك بالنظام الحزبى التمثيلى الذى يشهد تراجعاً ونقداً له وعزوفاً عنه فى الديمقراطيات الغربية، وبدلاً من تمكين النموذج المفاهيمى الإسلامي من خلال تقديمه تصوراً قوياً إنسانياً وعميقاً مرجعياً تقيس عليه الأنساق المفاهيمية الأخرى مفاهيمها، حدث العكس، فقاس هو على الليبرالية وبشكل سطحى ومختزل أرغمته عليه جدالات السياسة وليس منطلقات المعرفة والدراسة الرصينة بما يؤسس لاجتهاد جدلى أصيل، فكانت النتيجة أن نشأت لغة موازية هجين هشة، يمكن بسهولة نفيها من الخيال الإسلامى عند المواجهات السياسية وتصاعد الحروب الكلامية،بدءاً من "الدين-ديمقراطية" عند المودودى ومروراً بجدل شرعية التعددية الحزبية (منفكة عن بنيتها الاقتصادية الرأسمالية التنافسية التى أسست لها)، ولم تتم العودة للمفاهيم الأصيلة للإختلاف كما فى القرآن والخبرة النبوية وبيان تأسسها على بنية اجتماعية دستورية-مدنية يمتزج فيها التعاقدى بالتضامنى فى تربة تحترم "كتب" الدين وشرائعه فى المجال العام التعددي، وتجعلها مرجعية مركبة متنوعة المستويات للتعامل مع المستجدات. الحاصل أنه سادت رؤية تبريرية تلفيقية قياساتها الشرعية تاريخية لا اجتهادية، فتكلست، لأن الجهد انصرف لبناء الخطاب الجدالى، دمجاً أو مفاصلة، دون تطوير أفق المفاهيم السياسية الإسلامية، أو تطوير الوعى بتركيب المفاهيم الغربية وفك شفرتها وتحولاتها ومآلاتها، وهكذا صار الخيال الإسلامى فى هذا المأزق، وعجز عن تجديد ذاته، أو فهم الأنساق الأخرى، بل وتوظيفها الخلاق لصالحه ولتقويته،والأخطر: فقد القدرة على التنبؤ بمآلاتها وتوقع تحولاتها والاستعداد لمعارك جديدة للعدل والحرية يجد نفسه الآن فى قلبها، مهدداً لا فكراً وخطاباً ورؤى بل كياناً وقصفاً وإبادة، ولو أن خياله السياسى كان أقوم لما تأخرت النهضة التى تأسس ليحققها، ولما فاجأته

الأحداث لأن ترسانته المفاهيمية مكنته حينذاك من فهم الأفكار وتجليها فى السياسات - مبكراً.

ثالثاً: كلية النظرة للآخر-الغرب وتعميمها، وغياب النظر للآخر الجنوب والشرق، فالآخر هو الاستعمارى أو الصليبي، وهو الغربى بالأساس، وداخل هذه النظرة لا توجد تنويعات إلا نادراً، حتى الدينى داخل النسق العلمانى هو معاد وأصولى كالمسيحية الصهيونية، والإعلام متحيز، والانتخابات الديمقراطية لعبته التى نحتار، هل نشارك فيها لحماية مصالحنا كأقلية أم نعتزلها، ثم نحن "نتصور" أن الوجود المسلم هناك مؤقت، ونحذر أن تدور عليه الدائرة، ويجب أن نحتاط من محيطه حتى لا نؤخذ على غرة، أما الآخر فى الشرق الذى يمكن أن يكون حليفاً، أو فى الجنوب الذى هو فى الهم شريك فغائب لا نعلم عنه شيئاً.

رابعاً: غلبة المركزية العربية وغياب المتابعة للحركات أو المجتمعات أو الأفكار الإسلامية غير العربية، فلا يناقش مشكلات الإسلام فى أفريقيا وطبيعة الحركات ومستقبل العالم الإسلامى البتة، وكأن الأزمات هى التى تدخل فى "نموذج المؤامرة" الذهنى، أفغانستان والبوسنة والعراق، دون أن نتساءل عن الصومال أو نيجيريا أو مسلمى جنوب أفريقيا، ناهيك عن غياب فكرة "التهجين الثقافي" التى تسود العالم الإسلامى وكيف يمكن التعامل معها، فالعالم الإسلامى بدوره وحدة واحدة مغلقة وهناك "مؤامرة" عليه. فالنموذج الماليزى غائب، النموذج الاندونيسى للتعددية الثقافية غائب أيضاً، بل دور المبادرة بالتعاون المدنى الإسلامي-الإسلامى غائب هو الآخر، فالخيال مسكون بفكرة الهجمة على الإسلام، مسجون داخل مركزية العروبة التى تقف فى ساحتها الدولة كهرم يسكنه الفرعون، غيابه يرادف الفتنة والفوضى والتفكك.

خامساً: غياب النظرة المقارنة والاطلاع على الفكر الغربى فى أدبياته الأصلية أو التعرف على خطابات المراجعة النقدية داخل الليبرالية، فالحكم العام على سياسة الغرب الخارجية بمسعاها للهيمنة فى ظل العولمة، وفى الداخل بفساد الأخلاق، كانا حجاباً بين الخيال الإسلامى وفهم تركيب الديمقراطية الغربية ومساحات النقص ومساحات النجاح فى بنية الديمقراطية وتلمس تجارب المراجعة، وهو ما كان يمكن

أن يوفر على الخيال الإسلامى مقاربات الشورى والتعددية الحزبية ويتيح أفقاً جديداً للإجتهاد بالتواصل والقياس مع تجارب الديمقراطية القاعدية وأفكار مراجعة التمثيل الديمقراطى باتجاه الحضور السياسى اليومى فى المجتمع المدنى، وهو توجه قوى ومعتبر ومركب فى الأطروحات النظرية والنماذج العملية، أى أن الجهل بالديمقراطية وتطور نظرياتها أدى للحيلولة دون تواصل الخطاب والخيال الإسلامى السياسى مع المناطق الأقرب لفلسفة المشاركة السياسية فى التصور الإسلامى وجنح به نحو المقايسة والتوفيق مع أكثرها غربة عنه وعن فلسفة اجتماعه السياسى،أى الديمقراطية الليبرالية، وهى مفارقة منشؤها الجهل بالفكر الديمقراطى الغربى من ناحية، وغلبة البعد السياسى العملى البراجماتى على الخطاب واشتباكاته الدفاعية مع الاتهامات العلمانية بدلاً من توليد رؤية تجديدية، فجاءت الفجوة وحدث هذا الالتباس المذهل.

بل لا توجد متابعة لإسهام الفكر الإسلامى فى الغرب (من غير العرب) الذى درس العديد من رموزه من الأكاديميين قضايا الديمقراطية والتعددية من منظور إسلامى بحكم عيشهم فى داخلها،وقدموا اجتهادات محترمة وعميقة، تستحق المتابعة والمناقشة، بل بعضها أكثر تطوراً من كثير من كتابات الإسلاميين الحركيين الذين يكتبون من فيض الخبرة الحركية لا من منطلق التخصص والمعرفة(٥٤). ونظراً لأن هناك الآن سعيا لتطوير خطاب "تقدمي" و"ليبرالي" يقدمه بعض الرموز الفكرية التى تنتمى للإسلام، منادين بالانفصال عن الفكر الإسلامى فى العالم الإسلامى ويؤكدون قدرتهم على التفكير دون حاجة لمرجعيته(٥٥)، فإن هذا بدوره كان يتطلب إلتفاتاً وبحثاً، لكن قراءة كتاب مترجم حول الحرب الثقافية التى شنتها أمريكا ضد الكتلة الشرقية يلفت النظر أكثر من متابعة جهد فكرى إسلامى غربى أو الالتفات لتهديد فكرى يوظف خطاباً إسلامياً لنقض بعض أسس الثقافة الإسلامية. وربما التفسير الوحيد فى نظرنا لذلك هو أن الغرب يقترن فى تلافيف الخيال بالحروب الصليبية، وجغرافية العدو لم يكن فيها مسلمون، لذا لا يدرك هذا الخيال هذه "المساحة" المستجدة، ورغم ثقلها الإيجابى وتحديها السلبي، لا يدخلها وعيه الفكري، ناهيك عن الحركي(٥٦).

وهناك أيضاً الجهل بالتجربة وبالنظرية الليبرالية والفكر الديمقراطى وخرائطه والخطابات الليبرالية وعلاقتها بالرأسمالية العالمية كى يمكن تسكين الخطاب الإسلامى فى أجندة الهموم الحقيقية للأمة والتحديات التى تواجهها فى ظل العولمة

الرأسمالية وعصر ما بعد الحداثة أو الحداثة ما بعد الصناعية، وإعادة تركيب مفاهيمه عن الدولة والخاص/ العام والقيم السياسية والهوية والمواطنة فى ضوء مستجدات العولمة بشكل استراتيجى لا بشكل دفاعي، والنظر لمعركة العدل والشورى باعتبارها لها امتدادات عالمية وأفق إنسانى، متجاوزاً النظر للعولمة فقط كـ"خطر داهم"، يريد أن يقتلع الإسلام بل يتبصرها أيضاً كإمكانية يمكن توظيفها فى مواجهة الرأسمالية العالمية، وبنفس أدواتها هى ذاتها، أو ربما بأدوات ما قبل صناعية تستطيع تمكين الانسان والجماعات بتسليحهم بمفاهيم قوية وفعالة يستردون بها القدرة على الفعل والاجتهاد اليومى ونحت مسارات مختلفة مغايرة للحداثة (وليست معادية لها تستبطنها وتناقضها فحسب).

سادساً: الحاجة لإعادة بناء مفهوم السياسة الشرعية بتحرير الديمقراطية ونماذجها من الليبرالية، ثم إعادة النظر فى الليبرالية بفك الارتباط بينها وبين الرأسمالية، ومراجعة غلبة الجانب الاقتصادى الرأسمالى على صيغ التمثيل وعلاقة سوق السياسة بسوق رأس المال يمكن أن يجعل تجديد الخيال السياسى للإسلاميين اليوم رسالة وإسهاماً عالمياً وليست إسلامياً فحسب، ويمكن أن يحقق للنظريات الديمقراطية زخماً غير مسبوق باجتهاد إسلامى فى الاجتماع السياسى وكيفية ترويض الحداثة برأسماليتها النيوليبرالية الشرسة[٥٧]، مثلما يمكن لوعى الإسلاميين بأفق حركات العولمة البديلة والمشاركة فى الاجتهاد والفعل أن يحدث نقلة نوعية فى هذه الجهود، تلك الآفاق المتاحة المهدرة لأن أسطورة الدولة المركزية القومية مهيمنة على الخيال السياسى، مصادرة لأفق إعادة النظر فى منطق السياسة الإسلامية الذى يختلف عن منطق الدولة الحديثة، بل ينقضه.

سابعاً: الحاجة لـ"إعادة ترسيم الحدود" بين الشريعة والدولة والخروج بأفق المعنى ومساحات الاجتهاد من أسر العقلية السجالية، وإعادة استكشاف ومراجعة العلاقة بين الأمة والشريعة والنظر فيما آل إليه النسق المفاهيمى السياسى الإسلامى فى مخيلة الإسلاميين ومسار هذه التحولات.

وغلبة شروط السجال والنزاع مع الخصوم (العقلية السجال بدلاً من العقلية الاجتهادية) أنتج أيضاً مساحات فراغ مفاهيمى سكت عنها الإسلاميون ولم يقدموا

فيها تصوراً ما، بل نكاد نقول أنهم لم يدخلوها إدراكهم ابتداء رغم أنها فى صلب مفهوم "العمران" الذى تحمل عنوانه مجلة المنار الجديد، مثل قضايا البيئة والتخطيط العمرانى وتحولات المدن لتصبح أسواقاً كوزموبوليتانية، وعلاقة الدين بالوسائل الإعلامية والفضائيات أفقاً وسلبيات، وهكذا. لا توجد كلمة واحدة تناقش التحديات الواقعية فى هذا الصدد لأنها خارج مساحة النظر أصلاً، مما أدى لخلو الخطاب من إسهام فى قضايا هامة وضاغطة، فى الوقت الذى يتم فيه بالتوازى تعميق أفقى لقضايا فرعية (بالقياس لدرجة تهديدها للعمران مثل تلك السالفة الذكر) بما يملأ أمام الناظر مساحة المجال الخطابى ذاته، لكنه يجعل أفق الخيال ذاته والانتقال والتطور نحو مساحات جديدة أدنى بكثير من المحتمل والممكن، أى يهدر الامكانية مثلما يهدر الاحتمالية لتفكير مختلف.

أزمة الخيال السياسى الإسلامى تجلت إذاً فى تجاهله لواجب التجديد لمفاهيمه المركزية من ناحية، والالتفات لبناء الأفكار وتراكمها بشكل يحرص على التجديد والتطوير، فسقطت موضوعات هامة وانصرف السجال لقضايا فرعية حالت دون النهوض بالملفات الشائكة من واقع الركود إلى أفق نقلة نوعية فى الاقتراب واجتهاد فى ظل تحولات الواقع، مثلما كان الحال فى تناوله لقضايا الأقباط والمرأة.

والمثير للتأمل هنا والجدير بالذكر أن الخطابات الفكرية فى المقالات القصيرة وفى السجالات أدنى سقفاً وتقدمية من الكتابات المركزية والمرجعية للإسلاميين، وهو أمر يثير التساؤل، فملف المرأة المشار إليه فى المنار الجديد برمته لا يرقى لأفق خطاب الشيخ محمد الغزالى والأستاذ عبد الحليم أبو شقة والدكتور يوسف القرضاوي، والسجال حول الأقباط أكثر تحفظاً من أفق فهمى هويدى فى كتاب مثل "مواطنون لا ذميون"، والحديث عن الحريات العامة الذى طور فيه راشد الغنوشى نكاد لا نلمح له صدىً، فما الذى يجعل الخطاب الفكري/ الحركى أدنى فى "أفق المعنى" من الخطابات المركزية؟ سؤال يستحق بحثاً مستقلاً.

ثامناً: غياب التخصصية الشرعية، وغياب النظرية الاجتماعية والسياسية، وهى ملاحظة لافتة وجديرة بالبحث والتدقيق، فكما لاحظ كل من أبو العلا ماضى وكمال حبيب، فالحركات أهملت الفقه الشرعى وتجاهلت العلماء، و"اجتهدت" بزاد قليل

من المعرفة وزخم كثير من الولع بالسياسة، وإذا كانت الصحوة تدين فى مطلع القرن لكتابات رشيد رضا ومحمد عبده بقاعدة فكرية، فإن حسن البنا خريج دار العلوم قد حاول أن يصوغ رؤية بانورامية للإسلام، وغلب عليه منحى التربية والاهتمام بالقواعد الجماهيرية، كان مخلصاً لتأهيله العلمى بدرجة كبيرة. بينما اختلف الوضع مع سيد قطب الذى أصبح مفكر السياسة، وصك مصطلح الجاهلية دون معرفة بالنظرية السياسية أو الاجتماعية بالمعنى العميق، لذا غلبت الحركية والظرفية فى كتاباته، ربما أفلت تفسير "الظلال" لأنه كان يدور حول النص القرآنى الذى حكم المؤلف، وكتاب "مقومات التصور الإسلامي" الذى كان خلاصة تعمقه فى القرآن واستجلاء معالم التصور وملامحه، ويختلط الأمر فى كتاباته الأخرى يبدو جلياً قصوره فى فهم منطق النقد الماركسى للدولة الرأسمالية الحداثية، فنجده فى "معركة الإسلام والرأسمالية" يهاجم الرأسمالية كما رأى تجلياتها فى الواقع المصري، ولا يرى فى الماركسية رؤية مساندة تعين على فهم حفريات ومآلات الرأسمالية، بل تغلب نزاعات الإخوان والماركسيين على رؤيته، فيهاجم الماركسيين بأكثر مما يقوم بنقد أو تقويم الماركسية ذاتها من خلال كتاباتها الأم، وكل ما عدا الإسلام هو مادى أياً كان، والغرب جذوره صليبية، وهكذا فلا يوجد إلا الإسلام، لكنه إسلام مغلق النسق غير مضطر للتفكير فى التعايش ومحاذيره وفقهه، أو الاجتهاد فى كيفية تطويره أو بناء تحالفات من أجل تحقيق مقاصده مع أى طرف وطنى أو دولي. وفى العدالة الاجتماعية فى الإسلام بسط أطول لفكرته وإن جاء مفتقداً للنظر المقارن[٥٨].

وحين كتب الشهيد عبد القادر عودة تحول المسار للرؤية القانونية، ونجده يمزج القانونى الدستورى بالفقهى الإسلامي، مزجاً لا يتعرض لفلسفة التشريع وعلاقتها بتكوين الجماعة السياسية ونموها وتطورها التاريخي، تلك العقلية القانونية النصية جعلت الشهيد يطلق مقولة خاطئة تماماً تعكس الهاجس القانونى الذى رادف ببساطة بين الشريعة والقانون، وتمحور حول علاقة الفرد (المواطن) بالدولة تأثراً بتأهيله القانونى الحقوقى، دون نظر لإجتماع الأفراد وتشكيلات الأمة ومساحة العرف وطبيعة الأخلاق ومساحات الفضل، تلك التى تدخل فى بنية الشريعة فتقدم اتفاق الناس وتراضيهم على سلطان الدولة، فذهب إلى أن الشريعة "نزلت مكتملة" ولم تنم، وهى مقولة تخالف الواقع لأن التشريع تدرج ونما مع نمو الجماعة ذاتها، لكنه كان ربما

يرد على القائلين بالتدرج فى تطبيق الشريعة فغلب موقفه السياسى حتى على أبسط حقائق التاريخ الإسلامى فى عصر الرساله ذاته[٥٩]. وهذا هو السبب أيضاً فى تمسكه بفكرة الحكم بردة الرافضين لتطبيق الشريعة، تلك التى يتجلى تروى د.محمد سليم العوا فيها، فلم يعطها مساحة تذكر فى كتابه الذى يتشابه مع كتاب عبد القادر عودة بدرجة كبيرة، لكنه اضطر للكتابة فيها فى ظل سياقات التنازع الإسلامي–العلمانى فى مساحة الجدل الثقافى، فكان أقل حدة وأكثر حنكة وأهدأ بالاً[٦٠].

هناك إذاً حاجة لفهم المدرسة التى انطلقت منها الكتابات التى صنعت المناخ الفكرى للحركات، والذى حكم خيالها السياسى وتشترك فيه رغم خلافاتها السياسية العملية، فقد غاب الخيال الاجتماعى والسياسى الفلسفي–النظرى فى تصورات "السياسة"، وهيمن الفقه الشرعى التاريخى والقانونى، وتداخلا، وتكرست الدولة، وتشكل حول ذلك خطاب شرعى وفكرى يدعم هذا التصور، فلا يختلف د. محمد عمارة فى نقده لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق كثيراً عن عبد القادر عودة[٦١]، ولا يوجد عالم اجتماع أو عالم سياسة متخصص فى الساحة الحركية يعيد التفكير ويجدد الرؤية، بل تأتى أبرز الأصوات التى تتحدث فى التجديد من خلفيات العلوم الطبيعية أو الفقه الشرعى أو القانون، وهى مفارقة تجعلنا دائماً فى مرحلة الـ"مقدمات"، نقرأ هوامش لكن المتن المنتظر غائب، والأصوات التى تقدم خيالاً جديداً هى بالأساس من جيل درس علم السياسة وتخصص فيها، وتحرك داخل التنظيمات ثم استقر به المقام على هوامشها مستقلاً بالفكر معمقاً للمفاهيم ومراجعاً للأساطير.[٦٢]

ولعل هذا ما دفع البعض للقول بأن الفكر الإسلامى الحركى المعاصر خرج بالسياسة من مساحة علم متخصص يجب أن يكتب فيه أهله وخبراؤه لتصبح شأناً عاماً يستطيعه كل كاتب، فكانت النتيجة "لغواً أيدلوجياً غزير الكم فقير النوعية" و انتاج "نص مُغال فى السياسة" فشل فى تحقيق النهضة، ثم لما بدأت المراجعات نظر الناس لمساحات التربية والأخلاق يطلبون إصلاحها داخل الحركة دون التفات للأزمة الحقيقية التى سببت الإخفاقات المتوالية وهى غياب "نظرية اجتماع سياسى إسلامي" بالمعنى العميق والبديل والاجتهادى المعاصر[٦٣].

لقد اتهم الإسلاميون بأنهم يقدمون الأخلاق على التنظير السياسى للمصالح، والحق أن الخطاب السياسى لا يقدم الأخلاق على المستوى السياسى بل يقدم الدولة، ويقرن بين الشريعة والنظام القانونى منذ كتابات الشيخ رشيد رضا، مروراً بالشهيد عبد القادر عودة ثم انتهاء بكتابات د.محمد سليم العوا، فى حين يغيب بعد الأخلاق المدنية تماماً كسياق لازم وأساس ركين من أسس الشريعة الإسلامية، فضلاً عن الخلط بين الأخلاق الاجتماعية وحدود توظيفها فى المساحات المدنية وخلط الخاص بالعام الذى يبرز جلياً فى جدل المرأة والسياسة.

٥- "ماذا لو" .. "أرأيت لو أن كذا لكان كذا..."

مستقبل الخيال .. وتخيل المستقبل

هناك اتجاهات جديدة فى دراسة المفاهيم لعل أبرزها ما يسمى **"التحليل المخالف للوقائع"** فى دراسة المفاهيم، وهو يشابه المحاكاة لحد كبير ويوظف فلسفة نظرية المباريات لكنه لا يستخدم المنهج الكمي/ الإحصائي، فهى لعبة مفاهيمية تقوم على تغيير المقدمات ودراسة سيناريوهات تغير النتائج بناءً على ذلك، كافتراض أن لو كانت القيادة السياسية فى بلد ما أثناء نزاع أو حرب هى قيادة ديمقراطية بدلاً من القيادة الفاشيَة التى حكمت كيف كانت ستكون النتائج، وتقوم هذه المحاولة النظرية على الربط بين مساحات ذهنية ومفاهيم لم يكن من الممكن الجمع بينها بالعودة للواقع وحده وتحكيمه، أى أنها تستخدم الخيال فى تفكيك وتركيب الأبنية المفاهيمية بشكل تجريبى (وليس إمبريقياً/كمياً) يزيد من فهمنا للثغرات فيها وللعلاقات بداخلها، وكان من أبرز المجالات التى طبقت فيها هذه المحاولات حقل العلاقات الدولية[٦٤]، وطبقها فوكونيير ومارك تيرنر فى الجدل الفلسفى بالمحاكاة لتطوير المفاهيم واختبار تشابكات الدلالة مع تحييد مقومات الزمن والمكان[٦٥].

سبق هذا الاتجاه الحديث فقه علماء الأمة القدامى فيما عُرف بمنهج الـ"أرأيتيين"، الذين كانوا يطورون مسائل فقهية لم تعرض عليهم لكنهم يتخيلون

أسئلة فقهية تتغير فيها الظروف بما يمثل لغزاً يسعى الفقيه لحله وتخيل شروط التنزيل فى حال متغير غير متحقق.

ربما يمكننا اليوم قياس ذلك على "التحليل المخالف للوقائع" والذى بدوره يفتح مجالاً للإستفادة من تحليل الماضى والأنساق الفكرية التى أثمرت وقائعه، ربما فى تلافى تكرار الأخطاء فى المستقبل.

ويرتبط بهذه القدرة على "الخيال" سواء فى تقويم الماضى أو استشراف المستقبل فهم عميق بالواقع وخرائطه وكيف يمكن تسكين الإسلام فيها،عقيدة توحيدية وشريعة تدور حول نفع الناس والحياة الطيبة والحكم الصالح والعدل والكرامة. إن الرؤية التى تطور نسقاً مغلقاً لاستعادة الإسلام هى رؤية تعجز عن بيان كيف نصل إلى هذه المثالية القياسية، ثم هى تستبطن أننا نتمكن من الوصول لها، وليس أنها نموذج ملهم، وأن السعى لاستلهامه "عملية" مستمرة لا تحقق غايتها بل تقترب منها أو تتباعد عنها. يتجلى هذا التصور الكامن فى قلب كتابات هامة تسعى لتنزيل الشريعة فى شق العدل والمساوة لكنها لا ترى تحقق النموذج إلا مشروطاً بكماله، وإلا صار أنصاره غير مسئولين عن نواقض التطبيق[٦٦]، لكن التحدى فى الحقيقة المطروح على الخيال الإسلامى، هو كيف يمكن تنمية وتطوير البديل الإسلامى وهو يتعايش مع سياقات مختلفة أو مخالفة. إنها -مرة أخرى- كما ذكرنا فى المقدمة، القدرة على وضع المفاهيم فى مصفوفات، ورؤية التفاعلات فى سيناريوهاتها المختلفة وآفاقها المحتملة على تنويعاتها، لأن الخيارات الواقعية ليست دائماً بين الصالح والفاسد، وإنما الموازنة فى مواقف وخيارات سياسية كثيرة هى بين مصالح متفاوتة الأثر والمدى، وأيضاً بين أضرار متنوعة الدرجة.

ولسنا هنا بصدد إعادة قراءة للتاريخ الحركى ولكن نتساءل على سبيل المثال عن الموقف، لو أن الإخوان لم يشكلوا التنظيم السرى ودخلوا معترك العمل الحزبي، أو الموقف، لو أن "مراجعات" الجهاد والجماعة الإسلامية تمت مع مطلع التسعينيات وليس مع نهايتها، فالسيناريوهات المحتملة كثيرة، ميزة البحث فيها ليس النظر للوراء بل تعلم الدروس واستكشاف آفاق الفعل والاختيار،لأن التجارب التاريخية زاد يمكن أن يقينا عثرات مستقبلية نحن فى غنى عنها على طريق الإصلاح المنشود من أجل النهضة.

لقد كان نمو الحركات الاجتماعية الدينية الإصلاحية والاحتجاجية فى الثمانينات والتسعينات فى كافة الدوائر الحضارية مدعاة لتقوية تيار إعادة الاعتبار للدين فى النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى ونمو تيار قوى ناقد لمسلمات العلمنة ونقض الدين، وهو ما شكل تحولاً فى النظرية كى تتمكن من التعامل مع متغيرات عودة الدين للمجال العام، وعودة القيم إلى المجال السياسى والاقتصادي، وما مثّل نقضاً لمسيرة الحداثة السابقة، فى حين انصرفت الدراسات السياسية لمحاولة فهم نمو تلك الحركات وعوامل صعودها وخطابها السياسى ومواقفها وتحالفاتها دون أن يلقى هذا بأى ظلال على مراجعة النظرية السياسية لمفاهيم العلمنة والدين وعلاقتهما بالعقلانية، رغم أن *تلك الحركات الإحيائية عمت العالم كله جنوباً وشمالاً*، بل ظل السعى لتطوير المفاهيم ومراجعتها وتفكيكها وإعادة بنائها فيما يخص العلاقة بين الدين والعلمانية والعقلانية شأنًا مقتصرًا على حقول علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية.

إن الربط بين صحوة الدين.. ومستقبله، ومستقبل الديمقراطية،وتطورات واقع العولمة وبدائل أصيلة وإنسانية للقطبية المهيمنة هو مفتاح البداية، والسبيل للأمام هو خروج الأفق النظرى للإسلاميين من نفق الخوف من أسطورة وحش العلمانية واعتبار أن مقابل الدولة الإسلامية هو حتماً دولة علمانية ملحدة تقضى على الإسلام، أو تتمترس بثقافة تراثية دون تجديدها خشية الاجتياح الثقافى والابادة الحضارية، فالبدائل أوسع بكثير ويجب الالتفات لهذه اللحظة التاريخية الفارقة فى تحول مفهوم الدولة وواقع قوتها ودراسة أثره على تصورات السلطة، بل ومساحات السياسة، معنىً ومبنىً وسياقات..ومفاهيم.

لقد كانت هذه النظرات محاولة لاستكشاف مساحة مختلفة هى مساحة الخيال السياسي، وذلك لأن الأمر الهام ليس نقد ونقض الإسلاميين فحسب، بل تلمس كيفية تطوير هذا الخطاب ومداخل هذا التطوير لأنه خطاب له حضور قوى اجتماعياً وسياسياً، وربما كان تطويره أحد مداخل الإصلاح، لذا يجب فهمه، إنطلاقاً من أن تلك الرؤية الفكرية الشاملة للعالم تحمل فى طياتها أفقاً للعدل والحرية، والأمر مرهون بتطوير سقف الخيال ومستقبله، وقدرتنا بذلك على تخيل مستقبل أفضل.

المراجع :

1- Clifford Geertz, After Light: Philosophical Reflections on Anthropological nnnnnnnnnnnnnnQuestions, 2002.
2- Terence Ball, James Farr and Russel L. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. pp. 1-3.
٣- وحول الرموز ودورها فى السياسة راجع كتابى إيدلمان الهامين:
Murray Edelman,The Symbolic Uses of Politics, Chicago :University of Illinois Press,1972 ; Murray Edelman ,Political Language :Words that Succeed and Policies that Fail, New York: Academic Press,1977.
4- W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," Proceedings of The Aristotelian Society, No. 56, 1955-6,p.p.169. 171 – 172, 180.
5- W.B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding, New York: Schockan Books, 1964, pp. 2-9;Quentin Skinner, "Language and Political Change", in: Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.8.
6- Gerald Gaus, Political Concepts and Political Theories, Oxford : Westview Press, 2000,pp.1-10.
7- Edgar Litt, The Political Imagination,Dialogues in politics and political Bahaviour, Illinois:Scott, Foresman and Company, 1966,pp.i-iii,1—3.
٨- محمد عبد الجابري، العقل الأخلاقى العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠١، ص٢٨.
9- - Hans–Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie, Tübingen: J.C.B. Mhr, 1987, pp. 308 – 319.
10- Peter Burke, History and Social Theory, Cambridge: Polity Press, 1992, pp. 101-103.
11- Ibid, p.p 98-101.
12- Owen Chadwick , The Secularisation of the European Mind in the 19th Century Cambridge: Cambridge University Press, 1979 ,pp.120-123 ,264. 25.
١٣- جمال سلطان،"حكاية المنار الجديد"، العدد١ شتاء ١٩٩٨، ص ص٤-٦.
١٤- محمد عمارة، "لماذا المنار؟"، العدد١، شتاء ١٩٩٨، ص١٤.
١٥- كمال السعيد حبيب،"الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل"، مجلة المنار، عدد١، شتاء ١٩٩٨، ص ص٤٢-٤٨، ٥٤-٥٥.
١٦- كمال السعيد حبيب،" الإسلاميون والانتخابات النيابية"، مجلة المنار، عدد٦، ربيع ١٩٩٩، ص ص٣٠-٣٣.
١٧- المرجع السابق، ص٣٤.
١٨- كمال السعيد حبيب،"خبرة الحركة الإسلامية المعاصرة فى مصر"، مجلة المنار، عدد١٢، خريف٢٠٠٠، ص ص ٢١،١٦،١٢-٢٣.
١٩- راجع: صلاح هاشم،"الصراع بين الحركة الإسلامية والسلطة..الأسباب والعلاج"، مجلة المنار، عدد٦، ربيع ١٩٩٩، ص ص ٩٢-٩٥.
٢٠- أبو العلا ماضي، "جماعات العنف المصرية المرتبطة بالإسلام :الجذور التاريخية والأسس الفكرية والمستقبل"، مجلة المنار، عدد ٣، صيف ١٩٩٨، ص ص٦٠-٦٢.

ومن الطريف أن المقال يرى أن أحداث العنف من سلبياتها أنها أدت لفقدان أموال من مصادر أهمها السياحة والاستثمار الخارجي، دون إشارة لموقف ولو عابر من السياحة والمجالات التي يوجه لها الاستثمار. وهذه الإشارات السريعة تعكس رغبة في تأكيد اعتدال الخطاب دون دخول في التفاصيل التي تستلزم موقفاً واضحاً ومفصلاً من قضايا شائكة، وهي أقرب للإشارات السياسية التي يتم ارسالها عبر الفضاء السياسي للأطراف الأخرى، في حين لا يوجد مقال واحد في المنار يناقش كيف يمكن تطوير رؤية للسياحة كمصدر دخل قومي مع مراعاة الجوانب الاجتماعية والآثار المترتبة على تحولها من مسار ثقافي إلى سياحة متعة، وكل الاشكاليات الحقيقية التي أدت لا لنشأة العنف بل إلى أن يتوجه تحديداً لقطاع السياحة بما يمثله من نسق للدخل ونسق للقيم يتقاطع فيه الخاص الثقافي مع العالمي، وهي مساحة حاول مكرم محمد أحمد في حواراته مع القيادات السجينة للجماعات الإسلامية مناقشتها باستفاضة وردودهم عليه بالغة العمومية وتوظف الفقه في موضع الاجتهاد السياسي والاجتماعي، فتقول بمسلمات من قبيل حق الأمان للزائر وحرمة دمه، دون مناقشة تتوازى مع النقد الذي تتعرض له مساحات السياحة في مجتمعات كثيرة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية. "نبذ العنف" يبدو تعبير سحرياً يتوقع من يستخدمه أنه سيحل الأزمة ويحقق أفقاً أفضل للحركة، وهذه لا يمكن تسميتها "مراجعة" لأنها لا تتضمن اجتهاداً مختلفاً في القضايا التي ولدت العنف والمساحات التي توجه لها.

٢١- د.عصام العريان،خبرة الحركة الإسلامية في السودان"، مجلة المنار، عدد ١٤، ربيع ٢٠٠١، ص ص٥٨-٦٥.

٢٢- د.عصام العريان، "الحركة الإسلامية المغربية: آفاق وتحديات"، مجلة المنار، عدد١٦، خريف ٢٠٠١، ص ص٧١-٧٢.

٢٣- جمال سلطان،"الحركة الإسلامية في مصر على طرق الجهاد السلمي"، مجلة المنار، عدد ٥، شتاء١٩٩٩، ص ص٤-٨.

٢٤- جمال سلطان،"مراجعات الجماعة، ومراجعات الآخرين المنتظرة"، مجلة المنار، عدد ١٨، ربيع ٢٠٠٢ ، ص ص٤- ٧.

٢٥- هشام جعفر،"قراءة في تجربة العمل الإسلامي مع السياسة"، مجلة المنار، عدد ٤، خريف ١٩٩٨، ص ص ٩٩-١٠٣.

٢٦- علاء النادي، "الحركة الإسلامية وإشكاليات التغيير"، مجلة المنار، عدد ١٨، ربيع ٢٠٠٢، ص ص٧٦-٨٩.

٢٧- د. حامد عبد الماجد،"الحركة الإسلامية على أبواب القرن ٢١"، مجلة المنار، عدد ١٥، صيف ٢٠٠١، ص ص ١٦-٢٤.

٢٨- محمد عمارة، مرجع سابق، صص ١٨-١٩.

٢٩- راجع إختيار إعادة نشر نص بهذا العنوان للشيخ مصطفى صبري (شيخ الإسلام) مكتوب مطلع القرن العشرين، مجلة المنار،عدد ٣، صيف ١٩٩٨،صص ١٣٥-١٣٩.

٣٠- د.صوفي أبو طالب،"التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي"، مجلة المنار، عدد ٦،ربيع ١٩٩٩.

٣١- راجع: د.وحيد عبد المجيد،"التيار الأساسي في الوطنية المصرية"، مجلة المنار، عدد ٦، أبريل١٩٩٩، ص ص٦٦-٧٤.

- ورد المستشار طارق البشرى "خصائص الحركات السياسية في مصر"،العدد سالف الذكر، ص ص٧٥-٧٨.

٣٢- أنظر مقال الأستاذ طارق البشري، "الحق في التعبير:مقدمات في المنهج"، مجلة المنار، عدد٩، شتاء ٢٠٠٠، ص ص٤-١٢:

٣٣- أبو العلا ماضي، "المسألة القبطية المفتعلة"، مجلة المنار، عدد٧، صيف ١٩٩٩، ص ص٦٥-٧٩.

٣٤- راجع العدد ٨ خرف ١٩٩٩، وبه مقالات الثلاثة:

- سامح فوزي، "على هامش المواطنة المهددة: هموم قبطية حقيقية ودون افتعال".
- المهندس أبو العلا ماضي، "الإرهاب الطائفي والمسألة القبطية المفتعلة".

- جمال سلطان،"منطق التفكير الطائفي".
- جدير بالذكر أن سامح فوزى كان يعمل فى مركز ابن خلدون مع د.سعد الدين ابراهيم، وأنه صحفى بجريدة "وطني" القبطية حاليا.

٣٥- أبو إسلام أحمد عبد الله، " حقوق الأقباط المسلمين فى مصر"، مجلة المنار، عدد ١١، صيف ٢٠٠٠، ص ص٨-٢٢.

٣٦- أنظر: مجلة المنار، عدد ١٢، خريف ٢٠٠٠:
- هانى لبيب، "الأقباط مسيحيون أم مسلمون وسوء الفهم"، ص ص٧٦-٨١.
- أبو إسلام أحمد عبد الله،"وهم التاريخ القبطي"، ص ص٨٢-٩٩.

٣٧- عاطف مظهر، "من الدولة إلى الأمة:إعلان للتحرير والنهضة"، مجلة المنارة عدد١٨، ربيع ٢٠٠٢، ص ص١٢٤-١٢٨.
- وراجع أيضاً كتاب رفيق حبيب.

٣٨- راجع الملف فى عدد ٨ خريف ١٩٩٩ والذى كانت افتتاحيته حول قاسم أمين، ثم تطرق لقضايا العفة وتوظيف جسد المرأة، ثم تحرير المرأة فى ظل واقع قمع عام، ثم الحركة النسوية وأثرها فى الواقع الإسلامي، ولعل أبرز الأصوات النقدية فى الملف كان د.محمد يحيي والكاتب عبد السلام بسيوني، كما نجد مقالاً متوازناً فى العدد ٩ شتاء ٢٠٠٠ سعت فيه صافى ناز كاظم للإنطلاق من معركة السفور والحجاب لنقد تقاعس العلماء مما أدى لسرقة مطلب تحرير المرأة، لكن النظر العام للماضى والواقع العربى يغلب فى النصوص المختلفة على فهم أوسع لقضايا الواقع المركبة الاقتصادية والاجتماعية وأثرها على الأسرة والمرأة، كما يغيب النظر المستقبلي، أو الاجتهاد فى مساحة محددة وبناء رؤية تجديدية شرعية فيها.

٣٩- من الكتابات الهامة التى حولت إعادة قراءة التاريخ واستعادة أصوات النساء اللاتى طالبن بمشاركة أوسع للمرأة من منطلق إسلامى حضارى كتاب بيث بارون الهام (وقد قام المجلس الأعلى للثقافة فى مصر بترجمته للعربية مؤخراً):

Beth Baron, The Woman's Awakening In Egypt: Culture , Society , and the Press, New Haven: Yale University Press , 1994.

٤٠- د.توفيق الشاوي،" موسوعة عصرية للفقه الجنائى الإسلامي"، مجلة المنارة عدد ٩، شتاء ٢٠٠٠، ص ص ٥١-٥٧.
- وراجع كتابه الهام الذى نراه أهم ما كتب عن الشورى كمنطلق يسبق فكرة الخلافة كمؤسسة سياسية وتفصيله المطول لأبعاد خريطة الشورى ومساراتها المجتمعية وقنواتها النقابية والأهلية قبل السياسية والحزبية :
- توفيق الشاوي، فقه الشورى واستشارة، القاهرة : دار الوفاء، ١٩٩٢.
- تأسيس نظرية الإسلام السياسية على الجماعة والشورة وتوطين الأمامة والخلافة تحت هذا المقصد الأسمى واعتبار قضية الشريعة الجوهرية هى قضية الشورى بالأساس وليس النظام الجنائى الإسلامى ولا نظرية الخلافة وحدها على إحاطة الكاتب بهما وتمكنه منهما واهتمامه بجوانبهما المختلفة، ص ص١-٣٦.

٤١- راجع مثلاً:
- د.عبد الحليم عويس،"الشريعة الإسلامية ومكانتها فى تاريخ المجتمع الإسلامي"، مجلة المنارة عدد٦، ربيع ١٩٩٩، ص ص٤٢-٥٢.
- طارق عبد الحليم، "أمريكا فى قبضة رجال بيض أغبياء"، مجلة المنارة عدد ٢٢، ربيع٢٠٠٣، صص ١٠٨-١١٩.
د.مصطفى حلمي، "تغريب العالم"، مجلة المنارة عدد١، شتاء ١٩٩٨، صص ١١٩-١٢٤.
- ولاحظ التوجس والنقد لأى محاولة لتطوير "يسار إسلامي" رغم وجاهة الفكرة من حيث المبدأ، والنقد الذى تم توجيهه لمحاولة د.حسن حنفى – وليس هنا مجال بسط موقف مبدئى من مشروعه الفكرى – والذى كان محور مقال للدكتور محمد رجب البيومى فى المنار الجديد، راجع:

- د.محمد رجب البيومي، "الاسقاط الماركسي في الفكر الإسلامي: نقد كتاب اليمين واليسار في الفكر الديني"، مجلة المنارة عدد ١١، صيف ٢٠٠٠، ص ص ٨٧-١٠٠.
- د. فؤاد السعيد، "دراسة تحليلية في خطاب الادعاء الصهيوني ضد جارودي"، مجلة المنارة عدد ٤، خريف ١٩٩٨، ص ص ١٤-٢٩.

٤٢- د.صلاح الصاوي، "رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في أمريكا"، مجلة المنارة عدد ٥، شتاء ١٩٩٩، ص ص ٩-٢٤.

٤٣- ممدوح الشيخ، "الصراع الديني العلماني في الكيان الصهيوني"، مجلة المنارة عدد ٦،١٩٩٩، ص ص١٠٨-١١٩.

٤٤- راجع مقال المهندس أبو العلا ماضي "إشكاليات المواطنة في إطار تحولات العولمة"، مجلة المنارة عدد ١٩، صيف ٢٠٠٢، ص ص ١٧٥- ١٧٩.

٤٥- د.عبد الله النفيسي، "أمريكا والعالم بعد غزوة مانهاتن"، مجلة المنارة عدد ١٧، شتاء ٢٠٠٢، ص ص٧٦-٨٠.

٤٦- د.محمد يحيى، "البعد الديني في الحملة الأمريكية على أفغانستان"، مجلة المنارة عدد ١٧، شتاء،٢٠٠٢، ص ص٨٩-٩٥.

٤٧- محمد عمارة، "الحملة الجديدة على العالم الإسلامي"، مجلة المنارة عدد ٢١، شتاء ٢٠٠٣، ص٨٦.

٤٨- طارق عبد الحليم، "مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب"، مجلة المنارة عدد ١٧، شتاء٢٠٠٢.

٤٩- علاء النادي، "اشكالية الغرب في الخطاب الحركي الإسلامي"، مجلة المنارة عدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٣، صص ٧٥-٨٩.

٥٠- حول رؤية نظريات النقد الأدبي للرؤية المعمارية في تحليل النصوص باعتبار النص جزءاً من رؤية الإطار المعرفي أو كما يسميه جيرارد جينيت " النص المعماري "أي النص المرجعي الأم، أو النص الماوراني الأعلى الذي لا يمكن فهم النص المحدد دون النظر في مرآة النص "الماوراني"، راجع:

- Richard Macksey, "Introduction:Pausing on the Thresholds", in:Gerard Genette, Paratexts:Thresholds of Interpretation,Translated by Jane E. Lewin, Cambridge: Cambridge University Press,1997,pp.1-15.

٥١- حول هاجس فكرة الفتنة والدولة راجع:
- د.محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص٦٣٠.
- يقول الجابري: "والحق أن الضمير الديني في الإسلام، الذي هو أصلاً متحرر من وزر "الخطيئة الأصلية" (خطيئة آدم) قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر "الفتنة الكبرى". إن الرغبة في "اتقاء الفتنة" قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة!".
- وأنظر أيضاً: د.رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيدلوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص ص٢٧-٣٣.

٥٢- من أحدث الحوارات التي تعكس المفارقة الواضحة بين منطق التفكير القانوني ومنطق التفكير السوسيولوجي الكتاب الحواريالصادر منذ شهور قلائل بين محمد سليم العوا ود.برهان غليون، وهو حوار ممتاز، راجع:
د.محمد سليم العوا وبرهان غليون، النظام السياسي في الإسلام، (سلسة حوارات لقرن جديد)، دمشق:دار الفكر، ٢٠٠٤.

٥٣- أنظر على سبيل المثال محاولة جادة للبحث عن قياس بين مبادئ الديمقراطية الليبرالية وما يقابلها في التصور الإسلامي :

- Abdel Aziz Sachedina , The Islamic Roots of Democratic Liberalism, Oxford: Oxford University Press, 2001.

٥٤- أنظر على سبيل المثال:

- Omid Safi(ed.), Progressive Muslims:On Justice ,Gender,and Pluralism,Oxford: Oneworld,2003.

٥٥- من أهم الكتب التى تناولت تحولات مفهوم الأمة بتحولات المكان والعولمة، وما يستتبع ذلك من إعادة تعريف السياسة:

- Peter Mandaville, Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma, London: Routledge, 2001 , pp.1-4, 83-107, 176-179.

٥٦- ندين بالفضل للدكتور رمزى زكى الذى رحل عنا منذ عدة أعوام وكان أفضل من كتب بالعربية عن الرأسمالية الشرسة، راجع كتابه الهام:

رمزى زكى، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣.

٥٧- سيد قطب،العدالة الاجتماعية فى الإسلام،القاهرة: دار الشروق،ـما عدا الإسلام مادية والغرب صليبية ولا يوجد تحليل اقتصادى ولا استعمارى 1954-1975معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق،الطبعة الرابعة، ١٩٧٤،صص١٠٩-١١٢.

٥٨- عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الإسلامي، ج ١،القاهرة: دار التراث، د.ت، ص١٥.

٥٩- المرجع السابق، ج٢ طبعة دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص٧٠٨.

٦٠- وراجع الإشارات المقتضبة لفلسفة التشريع من منظور قانونى فحسب فى كتاب د.العوا الذى نلمس فيه روح عبد القادر عودة، ويختلط فيه فهم "حق الجماعة" بحق الدولة"، فتبدو الدولة وكأنها مجموع الأفراد.

٦١- د.محمد سليم العوا، فى أصول النظام الجنائى الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣، ص ص٤٦-٧١،٥٣-٧٨، ٧٩-٨٦.

٦٢- من تلك الأصوات فى مقالات المنار الجديد د.حامد عبد الماجد، هشام جعفر وعلاء النادى، وفى الساحة التخصصية نموذج د.ابراهيم البيومى غانم.

٦٣- د.عبد الإله بلقزيز، الدولة فى الفكر الإسلامى المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص ص ٩، ١١.

٦٤- د.عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، واشنطن:المعهد العالمى للفكر الإسلامي، ١٩٩١،ص ٩٨.

65- Mark Turner, “Conceptual Blending and Counterfactual Simulation in World Politics: Argument in the Social and Behavioral Sciences”, in: Philip E. Tetlock and Aaron Belkin (eds.), Counterfactual Thought: Experiments in World Politics, New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp 291- 295.

66- Gilles Fauconnier, Mark Tuner, “Conceptual Integration Networks”, in: Cognitive Science, Vol 22, No2, April – June 1998, pp145-147.

أنظر على سبيل المثال لا الحصر:

- يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: القاهرة: دار وهبة، ط١٩٩٥، ص ص١٤٥-١٥٤.

الفصل الثانى

الإسلاميون وتحديات بناء مشروع ديمقراطي

أ. هشام جعفر (*)

(*) رئيس تحرير موقع إسلام أون لاين .

تقديم

ينقسم هذا البحث إلى قسمين رئيسيين:

الأول:- يختص بدراسة علاقة أطروحات العمل الإسلامى فى مصر بمسائل الديمقراطية من خلال الإجابة على التساؤل التالي:-

هل مثلت مسائل الديمقراطية أولوية فى خطاب هذه الأطروحات بحيث يمكن القول أن أطروحات العمل الإسلامى الخمس فى مصر [السلفية ـ الإخوانية ـ الوعظية ـ الفكرية ـ أطروحة المنظمات الأهلية] قد أنتجت خطابًا فى هذه المسألة يتسم بالتكامل والشمول، وقادرا على حل بعض إشكالات الديمقراطية فى الواقع ، أم مجرد أقوال متناثرة لا ينتظمها سياق نظرى متكامل، وممارسات عملية يعوزها إدراك الإشكالات والقدرة على تجاوزها؟

وقد نتج عن كل أطروحة من أطروحات العمل الخمس ـ على مدار القرن العشرين ـ أنشطة مختلفة ومجالات عمل متعددة تتأسس على الأطروحة فى جانبها النظرى أو الفكري، وتختلف عن الأخرى فى تحديد جوهر التحدى الذى واجه الجماعة المسلمة، وهو ما يميز أطروحة عن أخرى، على الرغم من أن معظمها قد تشابه إلى حد كبير فى نوعية النشاط الذى قام به، وإن اختلفت الأولويات بينها والأوزان النسبية التى أعطيت لكل مجال من مجالات النشاط.

والثاني:- فيدرس علاقة الإسلاميين فى مصر بإشكالات بناء المجتمع الأهلى باعتبار أن مستقبل العلاقة بين الاثنين (الإسلاميين والمجتمع الأهلي) سيترك بصماته على الديمقراطية فى الوطن من جهة أن بناء مجتمع أهلى قوى من شأنه الحد من تغول سلطة الدولة المصرية التى سعت على مدار القرن العشرين بأكمله أن تحد من فعاليات العمل الأهلى واستقلاله عنها.

أما خاتمة الدراسة فتقدم رؤية الباحث حول مستقبل الأطروحات الإسلامية فى علاقتها بمسائل الديمقراطية وهى تمثل خلاصة متابعة الباحث ودراسته لأطروحات العمل الإسلامى لمدة تزيد على خمسة عشر عامًا.

والمشكل الأساسى الذى يحاول هذا البحث أن يتعامل معه هو أن التحدى الأساسى والجوهرى الذى يواجه الإسلاميين هو قدرتهم على إعادة تعريف الديمقراطية والعمل الأهلى ليس باعتبارهما منتجًا غربيًا يجب فصل إطارهما الفلسفى عن آلياتهما وطريقة عملهما فقط، ولكن باعتبارهما مفاهيم ترتبط فاعليتهما بالسياق الثقافى والاجتماعى والاقتصادى وتعبيرا عن الشبكات الاجتماعية والقيم الرمزية الموجودة فى أى مجتمع، وهذا يتطلب البحث عنهما فى هذا السياق أو تجديد السياق الثقافى والاجتماعى بشكل يعبر عنهما ويعيد إنتاجهما ولو بتشكيل آليات مختلفة فى السياق الاجتماعى والثقافى والاجتماعى المصري، فالخصوصية هى مدخل التوطين للديمقراطية وقيم المجتمع الأهلي.

وما يحسن التأكيد عليه أن هذه الدراسة تقدم ملامح عامة "لتحديات بناء مشروع إسلامى ديمقراطى فى مصر" قادر على وضع اللبنات الأولى نحو بناء مجتمع ديمقراطى، لا تقف عند التفاصيل كثيرًا إلا بمقدار ما تخدم هذه التفاصيل الصورة الكلية، و إذا كان مجمل التركيز سيكون على الحالة المصرية، إلا أن هذا لا يمنع من استدعاء خبرات الحركات الإسلامية فى بلدان عربية وإسلامية أخرى، فالتفاعل ما يزال قائمًا بين الإسلاميين مهما اختلفت أقطارهم أو تباينت دولهم.

القسم الأول: أطروحات العمل الإسلامى وقضايا الديمقراطية:

هناك أطروحات للعمل الإسلامى (فكرًا وحركة) بقدر ما هنالك من علماء ومفكرين وجماعات وحركات، وهى مدار خلافات كثيرة، وبعضها قد يقود إلى صراعات ومصادمات داخل ساحة العمل الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن نوعية الطرح ، أو إدراك جوهر التحدى الذى يواجه الجماعة المسلمة، والذى تتبناه الحركة أو المفكر، تترك أثارها على جميع أجزاء العمل الإسلامي، سواء كان فكرًا أو حركة.

فجوهر التحدى أو طبيعة المعركة -كما تدركها الحركة أو المفكر- تحدد إلى حد كبير أسلوب التغيير، ونظرية العمل، أو ما يطلق عليه البعض "السبيل"، أو بمعنى آخر ما يسمى باللغة السياسية الشائعة "الإستراتيجية والتكتيك" التى تشكل أخطر ما يواجه العمل الإسلامى المعاصر من تحديات[1]، كما أن الاختلاف فى إدراك طبيعة المعركة وجوهر التحدى يوجد اختلافًا بين بناء النواة أو الفرد وتكوينه وأسلوب عمله وتوجيهه، بل اختلافًا فى شكل التنظيم الذى يسعى لتحقيق الأهداف، التى تتأثر بدورها بطبيعة المعركة، كما تتأثر بنظرية العمل أو التغيير، تلك النظرية التى تترك بصماتها على ترتيب الأولويات فى العمل أو داخل النسق والبناء الفكري، بل مهمات ومجالات ووظائف الحركة.

وإذا حاول الباحث تحديد أطروحات العمل الإسلامى الأساسية أو اتجاهاته الغالبة فى القرن العشرين، فإنه يمكن التمييز بين أنواع خمسة تتداخل فيما بينهما وتتشابك بدرجة يصعب التمييز بينها فى بعض الأحيان، وتحديد الفواصل بين بعض جوانبها، فالمشكل الذى يواجه أى باحث فى التعامل مع الأطروحات الإسلامية المتعددة فى القرن العشرين يأتى من جهة أن كل أطروحة من الأطروحات الأساسية نتج عنها على مدار القرن أنشطة مختلفة، ومجالات عمل متعددة، تتأسس على الأطروحة فى جانبها النظرى أو الفكري، ولكنها تتخذ أشكالاً وصورًا متعددة على المستوى التطبيقي: فتكاد يكون جميع الأطروحات لها نشاط فكري، وإن لم يكن إصلاح مناهج الفكر من أولوياتها، ولها نشاط خيرى أو إغاثى باعتبار أن الإغاثة والعمل الخيرى إحدى الأدوات الأساسية التى تُستخدم لترويج الأطروحات وجذب مؤيدين جدداً لها، أو تجنيد عناصر وأفراد لصالحها، إلا أن الأهم أن الأطروحات الأساسية فى العمل الإسلامى أصبح لها نشاط سياسى ملحوظ، أى اشتغال بالعمل السياسى وليس مجرد انشغال به.

أولا: الأطروحة السلفية:

تــتعدد اســتخدامات لفظــة أو مفهوم السلفية[2]ودون الدخول فى تفاصيل المعانــى والدلالات المختلفة لهذا المفهوم يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة له على الأقل:

الأول هو السلفية كمفهوم، وغالبًا ما يطلق ويراد به الاتجاه الإسلامي[٣].

الثاني هو السلفية كحركة ومنهج إصلاحي[٤]، وغالبًا ما يقصد به الحركات الإصلاحية التى نشطت خلال القرن التاسع عشر كالوهابية والسنوسية.

الثالث هو السلفية كتيار فكري، وتعنى إعادة تقديم فكر السلف الصالح فى منهجهم للإسلام وفى نمط حياتهم، والتمسك به ودعوة الناس إلى ذلك، باعتبار أن هذا هو سبيل النجاة؛ ويكون محور النشاط هو تنقية الإسلام مما لحق به من البدع والخرافات وأنواع الشرك المختلفة على نحو يؤدى إلى تصحيح العقيدة لتصبح كعقيدة السلف الصالح، وكذلك استقامة السلوك ونمط الحياة ليتفق مع نمط حياة ذلك السلف.

والسلفية فى ملامحها الأصلية دعوة تقوم على أولوية النص، وتقديمه على العقل، وعلى ترجيح حجة النص على حجة التأويل والعقل، فهى حينئذ تعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة، على المنهج الذى كان عليه السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين، وهى تقتضى باسم هذا المنهج النصى محاربة البدع المحدثة، والتأويلات والعقائد الباطلة.

ترجع أصول وقواعد الأطروحة السلفية إلى جذور تاريخية قديمة فى التاريخ العلمى للمسلمين، وذلك حين دار النزاع حول أصول الدين بين الفرق الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح، ومع التطور التاريخى وظهور الفرق المختلفة انحصر مصطلح السلفية فى المدرسة أو الاتجاه الذى حافظ على العقيدة والمنهج الإسلامي، طبقا لفهم الأوائل الذين تلقوه جيلا بعد جيل، وأبرز سماتهم هي[٥]:

- تقديم الشرع على العقل.

- رفض التأويل الكلامي.

- الاستدلال بالكتاب والسنة على العقائد والأحكام، ورفض الاستدلال بسواهما من طرق الاستدلال العقلية.

أما أصول الدعوة السلفية – كما ظهرت فى القرن العشرين– فقد دارت حول أصول ثلاثة هي: التوحيد، والاتباع، والتحذير من البدع.

الأطروحة السلفية بين الفقه والسياسة:

اكتسبت الأطروحة السلفية قوة دفع كبيرة فى السبعينيات من القرن العشرين نتيجة وقوف الدولة السعودية وراء هذا التوجه بشكل كبير بعد حدوث الطفرة النفطية وارتفاع أسعار البترول عقب حرب رمضان ١٣٩٣/ أكتوبر ١٩٧٣، وقد اتخذ ذلك أشكالا عدة أبرزها:

٣/١ انتقال أصول وقواعد الأطروحة السلفية وطريقة فقهها، وتفكيرها وأسلوب عملها إلى بلدان كثيرة فى العالم الإسلامى وخارجه، وقد استخدم فى سبيل ذلك: توزيع الكتب خاصة كتب ابن تيمية وابن القيم، وإنشاء المدارس والمراكز ثقافية الإسلامية، وتلقى طلاب من أنحاء مختلفة من العالم الإسلامى للدراسة فى الجامعات الإسلامية السعودية، بالإضافة إلى القيام بعمل إغاثى وخيرى يشمل أنحاء كثيرة من بلدان العالم الإسلامى وخارجه، وانتقال كثير من المسلمين إلى العمل فى دول الخليج عامة والسعودية خاصة سعيًا وراء الرزق، أدت الإقامة الطويلة لهؤلاء إلى التأثر بالأطروحة السلفية التى تتبناها المؤسسة الدينية الرسمية فى السعودية.

٣/٢ تأسيس أشكال متعددة من العمل الإسلامى منطلقًا من أسس الدعوة السلفية، فقد شهدنا عملا "جهادياً" فى مناطق آسيا الوسطى والقوقاز ضد روسيا وحلفائها، بالإضافة إلى بعض الفصائل الإسلامية فى البلقان والفليبين وكشمير، كما تأثر بالأطروحة السلفية كثير من الحركات الراديكالية التى تبنت العنف أو التغيير المسلح سبيلاً لتغيير أنظمة الحكم فى العالم العربي، فى هذا السياق يمكن أن أشير إلى كل من الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد فى مصر، والجماعة السلفية المسلحة فى الجزائر، وفصائل محدودة من العمل الإسلامى التى خرجت على النظام الليبى فى التسعينيات من القرن العشرين.

وهنا ملاحظة جديرة بالذكر، وهى أن ظاهرة الانشطار التنظيمى والفكرى قد طالت التيار السلفى بعد أن كان الإطار الفكرى بين فصائل التيار السلفى محلّ اتفاق إلى حد

كبير، فقد تباينت المواقف داخل المدرسة السلفية منذ منتصف الثمانينيات، والدليل على ذلك ما يلى:

- من التحريم القاطع للانتخابات والمشاركة السياسية بكل أشكالها باسم السلفية والمنهج السلفى (بعض الفصائل السلفية فى مصر والسعودية واليمن)، إلى الدخول فيها وخوض غمار تلك المعارك السياسية الساخنة، وترشيح أفراد منهم والوقوف خلفهم (الكويت - الأردن - الجزائر)، وذلك أيضًا باسم السلفية، وتحت شعار المنهج السلفي(٦).
- من الرفض القاطع للعمل الجماعى والتنظيم باعتبارهما بنى مستحدثة (بعض الفصائل فى مصر وأغلبها فى السعودية واليمن)، إلى الدعوة إلى العمل الجماعي، والانضواء تحت لواء تنظيم معين، وإن سماه البعض تنسيقًا، أو تعاونًا على البر والتقوى، وجرى كلا الأمرين تحت اسم وشعار المنهج السلفي.
- من الجمود على التراث وكل ما قاله السلف، إلى نفى التراث والعودة المباشرة إلى الاستمداد من الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام منهما مباشرة (نحن رجال وهم رجال).

ونتيجة لما سبق، يمكن القول إن المدرسة السلفية فى الآونة الأخيرة، لم تعد تلك المدرسة الواحدة، التى تختال على باقى الحركات الإسلامية بأنها الأنقى، والأكثر ثباتًا واستبسالا فى وجه كل محاولات التغيير: من الشكل التراثى إلى الشكل المعاصر فى الدعوة، والتنظيم والعمل، وعدم التأثر بمطارق الزمن، وأنها مدرسة لا تشوبها شائبة الاختلاف، والانقسام، إلى مدرسة تعددت فصائلها، وتباينت الاختلافات ووجهات النظر داخلها، واتسعت الشقة بينها.

ومع ذلك يمكننا ملاحظة عدة تطورات على الخط السلفى المعاصر، خاصة فى مصر فى الفترات الأخيرة، حيث طرأت عدة تغييرات وتطورات، سواء على المستوى الفكرى والفقهي، أو على مستوى الحركة والتنظيم وأسلوب الدعوة. وتعد التطورات الأولى أخطر وأهم أثرًا، لأنها تمثل المنطلقات التى تكون منها الحركة، وتتخذ منها أسلوب الدعوة.

كما اشتهر لزمن طويل عن السلفيين أنهم لا يتحدثون إلا فى مسائل معينة، يغلب عليها الطابع النظرى الجاف، وأنهم يبعدون عن تلك المسائل التى لها اتصال بواقع الحياة، أو أنهم كثيرو الحديث فى تلك المسائل الخلافية التى يكثر فيها الأخذ والرد، والتى لا يتم حسمها بسهولة. كما أنهم يتكلمون بشكل يثير الجدل والبلبلة فى صفوف العاملين للإسلام، وهو ما ينتج اختلاف القلوب وتباعدها، ويظهر أثره فى الجفوة والتفرق، أكثر مما يحدث من الحب والتلاقي، ويعمّقون الهوة بين الحركات الإسلامية بنوع من الاستعلاء، وادعاء امتلاك الحقائق الكاملة فى المسائل الخلافية، التى بطبيعتها لا توجد فيها حقائق كاملة.

إن تلك الصورة عن التيار السلفى وأفراده فى طريقها للزوال، وذلك بأثر التطور الفكرى الذى شهده التيار السلفى العام فى مصر والسعودية، حيث نضج وعيه كثيرًا فى طريقة عرضه للمسائل وكيفية معالجتها، وأصبح يتبادل الأمور بصورة أكثر واقعية، وقريبة من الحقيقة المشاهدة، كما أنه بذلك التطور الفكرى أصبح يطرح مسائل طالما تجنب الحديث عنها، والخوض فيها، كمسائل العمل الجماعي، والدولة وتقريب الفجوة بين العاملين للإسلام، والدعوة إلى الرفق بالمخالف، والتماس الأعذار بشكل يُعدّ غريبًا، وجديدًا على الساحة السلفية.

واشتهر عن السلفيين أيضاً صورتهم العفوية، وكرههم للتنظيم والعمل الجماعي، وتحريمه فى بعض الأوقات، وعدم الزج بأنفسهم فى مشاكل الناس والمجتمع المعيشة، وعدم الاحتكاك من قريب، أو من بعيد، بأى صورة من صور السلطة العامة للدولة، فلا يتكلمون فى مشاكل المجتمع بما أن ذلك يجر عليهم سخط الدولة.

كل تلك المسلمات لم تعد على الساحة السلفية كما هي، فيحاول السلفيون تنظيم أنفسهم، بكل صور التنظيم الممكنة، ووجد العمل الجماعى وشرعيته قبولاً لدى غالبيتهم، وانحسر القول بتحريمه أو كاد، وأصبحوا يشاركون فى مشكلات الناس الواقعية، فلهم جهد فى مساعدة الفقراء، والمحتاجين، وتوزيع الزكوات والصدقات، ومعاونة فى مشروعات كفالة الأيتام.

إن ذلك الاحتكاك بالجماهير في واقع الحياة كفيل بإخراج كثير منهم من إطاره الفردي، وأسلوبه النظرى فى معالجة المشاكل الحياتية التى كانت تنجم عن جهله بحقيقة الواقع كما هو لا كما يتخيله.

السلفيون ونظرية التغيير:

نظرية التغيير تحدد أسلوب تحقيق الأهداف أو المقاصد العليا من الحركة التغيرية، والتى هى عند الأطروحة السلفية تغيير "العقيدة" أو تحقيق التوحيد عن طريق العلم والتزكية والاتباع، أو على حد التعبير الحديث تحدد الإستراتيجية والتكتيك، ويتضمن هذا تحديد الأولويات فى الأهداف التى يراد تحقيقها، ثم الكيفية التى تحقق بها الأهداف -أى الإستراتيجية- للوصول إلى تحقيق الهدف المحدد ذى الأولوية، ولكن هذا يمر بدوره عبر تكتيك معين.

بهذا المعنى أحاول أن أنقب فى مقولات الفكر السلفى المعاصر عن معالم نظرية واضحة أو غير واضحة للتغيير، بصرف النظر عن دقتها أو مدى تماسكها.

وحقيقة بهذا المفهوم السابق لا يمكننا أن نسلّم بأن السلفيين أو الفكر السلفى المعاصر يملك نظرية (بمعنى نظرية) حقيقة للتغيير، لكنّ هناك أقوالا متفرقة حول هذا الموضوع، غير أنه حتى تلك الأقوال كثيرة التباين فيما بينها، بل إنها تصل إلى حد الخلاف الجذري[٧].

من منهم يرفض فكرة الانتخابات رفضًا مطلقًا، ويعدها بدعة غربية، بل هى كما يرى أحدهم "مساومة على الإسلام، إذ يتم عرضه تحت سيادة المبادئ الكفرية، فيُعْرض على أنه رأى من الآراء، حتى لو أخذت به هذه المجالس فى شيء فيؤخذ به على أنه مصلحة دنيوية، وليس خضوعًا للإسلام، وفى الانتخابات أيضًا الرضى بحاكمية الجماهير وسيادة الدستور".

ومنهم من يعدها خلافًا معتبرًا بين العلماء، يجوز لمن يعمل به، بل ومنهم من يدعو إليها ويعتبرها وسيلة يهدف بها إلى" الدعوة إلى هداية الناس، وإقامة الحجة، أو نصر دين الله فى الأرض، ونقل السلطان من أيدى الكفرة والظلمة والفَسَقة إلى أيدى المؤمنين، فلا يجوز ترك الساحة السياسية نهبًا لأعداء الإسلام وحدهم، ومسرحًا،

ومراحًا لكل عقائد الكفر، وأن يبقى الإسلام بعيدًا عن الاتصال بالناس والتأثير فيهم، وتوجيه مسارهم".

ويمكن القول أن الأطروحة السلفية لا تمتلك نظرية للتغيير، فما هو موجود هو مجرد توجيهات عامة تهدف إلى تغيير الفرد المسلم، خاصة جانب الاعتقاد، وهذه التوجيهات العامة لا تعتبر مسائل الديمقراطية من أولويات خطابها، بل الأطروحة السلفية هى أكثر أطروحات العمل الإسلامى التى أثارت كثيراً من التحفظات حول مدى مواءمة الديمقراطية وتوافقها مع تعاليم الإسلام.

الأطروحات الثانية: أطروحة الإخوان المسلمين (١٩٢٨م/ ١٣٤٧هـ):

ورث حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) الحركة الإصلاحية التى سبقته وأضاف وطورها، فالأفغانى طرح أولوية الإصلاح السياسي، فى سعيه لإصلاح الخلافة كسبيل لمواجهة الاستعمار المتدفق على بلاد المسلمين، أما الشيخ محمد عبده فقد انتهى به مشروعه إلى أن يعطى الأولوية للتغيير التربوي، ويأتى رشيد رضا تلميذ محمد عبده ليطرح فكرة الاجتهاد اعتمادًا على -أو بالرجوع إلى- منابع الإسلام الصافية.. كان البنا وارث هذه الجهود جميعًا، ومضيفا إليها، وكان أبرز ما أضافه أنه استطاع أن ينقل هذه الجهود الإصلاحية من الصفوة إلى جماهير المسلمين، مستخدمًا أداة التنظيم والعمل المنظم سبيلاً لتحقيق أهدافه، خاصة أن المواجهة مع الاستعمار وما حمله من تغريب فى عهده قد انتقلت من الصفوة إلى الشعب، ومن مؤسسات الحكم وأنظمة الدولة إلى بنى المجتمع الاجتماعية والثقافية.

١- خصائص أطروحة الإخوان:

اتسمت دعوة البنا الإصلاحية بعدد من الخصائص والسمات، لم تستطع الحركات الإسلامية فى تيارها العريض -وخاصة التى ارتبطت بأطروحة الإخوان- أن تتجاوزها حتى الآن[٨].

الخصيصة الأولى: أولوية المهمة التربوية (التغيير الثقافى والقيمي)، أى التحرك من تغيير ما بالنفس إلى تغيير البيت، فالمجتمع فالدولة.

الخاصية الثانية: شمول الإسلام، أى الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أى الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا.

الخصيصة الثالثة: الدعوة والشخصية والفكر المجمّع التى أدت به إلى إحداث قدر من "التوفيقيات المبدعة" والصياغات الفكرية المرنة التى تدع مختلف الأبواب مفتوحة، وتترك الفرص لكل الاحتمالات.

وقد أدت هذه الصياغات التوفيقية إلى تجاور ظواهر ومظاهر مع بعضها البعض، على الرغم من تناقضها من جهة أنها من طبيعة مختلفة (النظام الخاص والدعوة العامة)، كما سمحت بتعدد القراءات -بعد موت البنا- من الأتباع والمريدين، وعمّق من ذلك المشكل محاولات التوفيق والتلفيق بين مشروع البنا للبعث الإسلامى ومشاريع أخرى مثل مشروع سيد قطب.

الخصيصة الرابعة: العمل من خلال المجتمع وليس من خارجه، ومن ثم فقد كانت دعوته (دعوة جماهيرية) تتجه لعموم الناس، وتسعى لتبنى قضايا المجتمع الحقيقية، منطلقة من النظر إلى الواقع القائم، واقع الناس والمجتمع والأنظمة والدولة باعتباره واقعًا يسعى لاستكمال ما نقص منه من إسلام وليس ما نقض منه.

الخصيصة الخامسة: العمل المنظم، فالجهود الإصلاحية فى الأمة -التى يُعدّ الأستاذ البنا امتدادًا لها- قد انتقلت إلى طور جديد عندما سعى البنا إلى اتخاذ (التنظيم الحديث) كآلية أو إطار لتجسيد الولاء لقيم الإسلام والعمل على تطبيقها.

وأدت هذه الصيغة إلى بروز مشكل على جانب كبير من الأهمية، يعانى منه العمل الإسلامى الآن وهو الانتقال من "العمل المنظم" إلى صيغة "العمل التنظيمي" الذى برز معه تمايز فئة أو فئات من المسلمين عن الناس جميعًا.

٢- تحولات أطروحة الإخوان[١]:

إن أطروحة الإخوان النظرية وتجاربها العملية فرضت نفسها على تجارب الحركات الإسلامية فى المنطقة العربية وخارجها - يمكن أن نعتبر تجربة الجماعة الإسلامية فى شبه القارة الهندية امتدادًا للأطروحة الإخوانية فى العمل الإسلامي-،

فما نشأ بعيدا عنها تنظيميًا، كان أساسًا احتجاجًا على طريق عملها وعجزها عن تحقيق أهدافها الكبرى (الجماعة الإسلامية، وحركة الجهاد فى مصر) أو رفضًا لبعض ممارساتها (حزب النهضة فى الجزائر) أو انفكاكًا من روابطها التنظيمية (الجبهة القومية الإسلامية فى السودان)، إلا أن الحديث عن "غلبة" تجربة "الإخوان المسلمون" على تجارب الحركات الإسلامية الأخرى فى المنطقة العربية لا يعنى وجود ظاهرة عامة واحدة تحمل جميع خصائص واتجاهات التحولات لدى الحركات الإسلامية كافة، ويمكن الحديث -من خلالها- عن مسار واحد لتحولاتها وتغيراتها، بل هناك ظواهر فرعية تتأثر بالقَسَمَات العامة لكل بلد عربى أو حركة إسلامية أو مجموعة من البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها فى اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك أن الانطلاق من ذلك يعنى قبول القول بوجود اتجاهات تغير أو تحولات متنوعة لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحاً - أيضاً - الحديث عن وجود قسمات وخصائص متقاربة، واتجاهات للتغيير، تسمح بالحديث عما هو مشترك فى تلك الخبرات والتجارب.

إن الفهم العميق لتطور حركة الإخوان التاريخى هام للغاية فى رصد تحولات مجمل الأطروحات والحركات الإسلامية فى القرن العشرين. وفى ظنى أن أبرز مشكل أثر على تطور حركة الإخوان بما ترك بصماته على مجمل العمل الإسلامى فيه هو الموقف من السياسة، وأقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد إلى ساحة العمل العام بوجه أساسي، ويأتى فى مقدمتها التنافس على السلطة العليا فى المجتمع.

إن جوهر المشكل كما أدركه الأستاذ البنا وقتها هو: هل للإسلام علاقة بأنظمة الحياة من سياسة واقتصاد وقانون وتعليم... وأجاب بأن للإسلام علاقة بأنظمة الحياة المختلفة "فالإسلام دين شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً" بتعبير الأستاذ البنا نفسه.

وقد استمر هذا النهج قائماً فى جماعة الإخوان، أى نهج الحركة الإصلاحية الشاملة التى تسعى لعودة مرجعية الإسلام لشئون الحياة جميعا عن طريق بناء الأمة التى هى صاحبة الحق الأصيل فى إقامة الأشكال النظامية والمؤسسية، ومنها الدولة لتعبر عن مثاليتها وذاتيتها، وظل هذا النهج قائماً حتى حدث الصدام بين مشروع

دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي، فكان فكر سيد قطب الذى أعاد تقديم الدين والتأكيد على "حاكمية الله" فى مواجهة "حاكمية الدولة" والبشر القائمين عليها، ولقد تم انتزاع فكر سيد قطب – كما حدث لاحقاً لفكر الأستاذ البنا – من سياقه الموضوعى والظرف التاريخى الذى ارتبط بجو المواجهة بين مشروع دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي، ليُقدّم باعتباره "المطلق" الذى يجب الإيمان به والعمل وفقاً له فى كل زمان ومكان.

وبعد أن كان نهج الأستاذ البنا هو إصلاح الأوضاع القائمة وزيادة مساحة ونوعية الإسلامية بها، ومنها بالطبع الحكومة أو السلطة التى يريد أن يصلحها لتصبح "إسلامية بحق" على حد تعبيره، أصبح المطلوب مع فكر سيد قطب هو الانقلاب على الأوضاع القائمة لإقامة "حاكمية الله" فى الأرض.

ومن ضمن المقولات التى تعد امتداداً لهذا الفكر مقولة "الدولة الإسلامية"، التى شاعت فى عقد الثمانينيات والنصف الأول من عقد التسعينيات من القرن العشرين، والتى تنفى عن الدولة القائمة صفة الإسلامية، كما حدث خلط فى استعمالها بين تعبيرها عن شمول الإسلام لجوانب الحياة جميعاً، وضرورة إقامة كيان نظامى يعبر عن مثالية الإسلام، وبين "السلطة" فى التصور الإسلامى التى هى مؤسسة من ضمن مؤسسات كثيرة تنشؤها الأمة.

ثم سرنا خطوة أخرى فى السبعينيات من هذا القرن حين خرج الإخوان فى مصر من السجون ليعيدوا بناء التنظيم وتقديم الدين مرة أخرى باعتباره نظاماً شاملاً لجوانب الحياة جميعاً، أى التأكيد على المرجعية الإسلامية والسلوك والخلق الإسلامي، وعلى ما يبدو فإنه كانت هناك فى هذه الفترة رؤى متعددة وقراءات مختلفة لتجربة الأستاذ البنا، تمّ حسم الخلاف لصالح رؤية معينة وقراءة محددة لتجربة المؤسس والمرشد الأول.

واستمرت هذه الرؤى متجاورة حتى منتصف الثمانينيات وبالتحديد ١٩٨٤ حين تحالف الإخوان أو بالأحرى ائتلف كل من الإخوان والوفد فى انتخابات مجلس الشعب المصري، فى هذه اللحظة التاريخية كان هناك إدراك من قيادة الإخوان وقتها متمثلة فى رأى مرشدها الأستاذ عمر التلمسانى أن دخول ساحة العمل السياسى يأخذ

حكم الضرورة، بهدف فكّ الحصار المفروض على الحركة، والاستحواذ على قدر من الشرعية الواقعية، فى ظل افتقاد أو سحب أو منع الشرعية القانونية عنها من قبل النظام: "أنا مضطر، والمضطر يركب الصعب من الأمور، لقد سُدّت أمام الإخوان كل القنوات الشرعية التى يمكن من خلالها أن يعيدوا من أنفسهم" (لقاء للأستاذ التلمسانى مع آخر ساعة ٢٨ مايو ١٩٨٦).

كما كان الاشتراك فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤، تأكيدًا وتطويرًا للخط الإستراتيجى الذى اختطته الجماعة لنفسها منذ منتصف السبعينيات، والذى قام على أن بالإمكان أن تحقق الجماعة أهدافها بالعمل من خلال المؤسسات القائمة سواء على صعيد المجتمع أو الدولة، فإذا كانت الجماعة قد استطاعت خلال عقد السبعينيات أن تعيد بناء صفوفها، وأن توسع من دائرة عضويتها، وتفتح قنوات اتصال مع المجتمع - عبر مسار المسجد والحركة الطلابية أساسًا-، فإنها اتجهت منذ مطلع الثمانينيات إلى تأكيد مشاركتها فى الحياة العامة فى مصر: فلا يمكن فصل مبادرة دخول انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤ على قوائم الوفد، عن مبادرة دخول النقابات المهنية عام ١٩٨٤، وانتخابات الاتحادات الطلابية فى نفس العام أيضًا، التى كانت بمثابة عودة النشاط الإسلامى للجامعات المصرية بصورة علنية بعد أحداث عام١٩٨١.

وكانت هذه المبادرات جميعًا مرتبطة "بالوصول بالدعوة الإسلامية إلى الحيز الرسمي"، كما ارتبطت بالتضييق الذى كانت تمر به الجماعة وقتها: فقد خرجت قيادات الجماعة من السجون أواخر عام ١٩٨٢، وقد فقدوا مجلتهم الوحيدة المعبرة عن الجماعة "مجلة الدعوة" وقد سعت هذه القيادات إلى استئناف النشاط وتشكيل الصفوف فى ظل تضييق وحصار شديدين. بعبارة أخرى، فإن وضعية الجماعة "المحاصرة" التى لا تتمتع بالشرعية القانونية، وتعانى من السرية المضروبة عليها قد صاغت أهداف المرحلة وقتها، فكان التأكيد على ضرورة حضور وتأكيد الاسم وإثبات التواجد بشتى الطرق ومختلف الوسائل، وبما يتجاوز الأطر التقليدية القائمة "بالمسجد".

ثم كان الاشتراك فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٧ التى دخلها الإخوان بأعداد كبيرة ودعاية سياسية واسعة، وقد لمسوا التجاوب الشعبى الكبير مع

أطروحاتهم وشعاراتهم، ومن ثم كان التأكيد على اتخاذ السياسة نهجاً إستراتيجياً، وتعمق ذلك باتخاذ الانتخابات - أياً كانت وفى أى موقع - سبيلاً، لذا فإنه فى هذه المرحلة ما أجريت أية انتخابات فى مصر إلا وشارك تقريباً فيها الإخوان، وساد إحساس فى هذه المرحلة من قبل الفرقاء الآخرين فى النظام السياسى -وبالطبع على رأسهم السلطة السياسية- أن الإخوان سيكتسحون كل المواقع والمؤسسات.

لقد تأثرت فصائل كثيرة من الحركات الإسلامية فى البلدان العربية بهذا التوجه الأساسى - التوجه نحو السياسة - الذى اكتسب زخماً متزايداً، وقوة دفع فى ظل عدد من الاعتبارات أهمها وأبرزها: أن هناك بعض النجاحات التى تحققت فى بداية النزال السياسى أغرت بالمزيد منه والاندفاع فيه، بالإضافة إلى تسيس القيادات الوسيطة فى الحركات الإسلامية، إلا أن الأخطر أن هذا التوجه تم التنظير له لاحقاً وإسباغه أو إلباسه اللبوس الشرعى من قبل مفكِّرين وكتاب إسلاميين دون إدراك كافٍ لخطورة تضخم أو تغوّل الشق السياسى الذى هو بحكم الطبيعة والتعريف يتسم بالتضخم الشديد الذى يعيد تعريف وتحديد الأوزان النسبية لمكونات المشروع الإسلامى.

بالطبع لم تخلُ الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من إيجابيات، سواء لها أم للوضع السياسى العام، أو حتى للثقافة السياسية للمواطنين، ولكن ما أسعى لتكثيف الرؤية بشأنه هو: كيف تضخم الشق السياسى فى العمل الإسلامي، على الرغم من أنه -أى المشروع الإسلامي- كان ولا يزال مشروعًا إصلاحيًا شاملا، السياسة جزء أو مكون من مكوناته، أما طبيعته المميزة فهى التغيير القيمى والثقافى (التغيير التربوى والدعوي) والسياسة فيه خادمة للمهمة التربوية والدعوية غير متقدمة عليهما؟

والخلاصة: أن الحدث الأبرز الذى جرى للحركات الإسلامية التى تأثرت بأطروحة الإخوان أو تأسست عليها فى العقد ونصف العقد الأخير من القرن العشرين كان[١٠]:

١- التحول إلى السياسة.

٢- التحول فى السياسة.

٣- التحول عن السياسة.

وأعيد التذكير هنا بأنى أقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد والمتسع من قبل الحركات الإسلامية فى الأقطار المختلفة إلى ساحة العمل العام بوجه عام، والصراع على السلطة على وجه الخصوص، وقد أدى هذا الدخول المتزايد والمتسع إلى أن تصبح الحركات الإسلامية مكوناً رئيسياً من مكونات الأنظمة السياسية العربية، وليست على هامشها.

وهذا الدخول - وإن كان يرجع إلى تاريخ متطاول من تاريخ الإخوان (أكثر من خمسين عاماً حين رشح البنا نفسه فى الانتخابات) - قد اكتسب قوة دفع، وحدثت فيه نقلات كمية ونوعية منذ ترشح الإخوان فى مصر على قوائم الوفد فى انتخابات مجلس الشعب المصرى عام ١٩٨٤، ففى هذه اللحظة التاريخية انبعث "السياسي" داخل الحركات الإسلامية، وتحوّل من مجرد تفاعلات فكرية أو نظرية إلى ممارسات عملية يمكن التعامل معها بالتحليل.

والتحليل الدقيق لهذه اللحظة التاريخية -ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وما اتُّخِذ فيها من ممارسات ومسارات على مدار العقد والنصف اللذين تلاهما- من شأنه أن يساعدنا فى رصد التغيرات والتحولات التى طالت الحركات الإسلامية وفهمها وتحليلها، خاصة أن حصاد هذه الفترة كان كبيراً، فقد نجح للحركات الإسلامية نواب فى المجالس التشريعية، وشاركوا فى حكومات بحقائب وزارية قلّت أو كثرت، وانفردوا بالسلطة كاملة غير منقوصة فى أحد الأقطار العربية (السودان على سبيل المثال).

التحول إلى السياسة:

فى ضوء حقيقة الدلالات التى تحملها مبادرة وقف العنف التى أطلقها قياديون فى جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين عام ١٩٩٨، يبدو أن التفسير الأكثر رجحاناً للمبادرة هو أن الجماعات الإسلامية العنيفة فى مصر على وشك الدخول إلى مرحلة السياسة، بمعنى القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة والتفاعل معها.

وإذا كان هذا المثال الأول يدلنا على انتقال أو تحول فى جماعة إسلامية تنتهج "العنف" سبيلاً للتغيير، فإن التجربة المغربية تدلنا على خبرة أخرى تنتقل فيها الحركة الإسلامية السلمية إلى الممارسة السياسية، إذ لأول مرة فى تاريخ الحركات الإسلامية المغربية يفوز عدد من أعضائها بعضوية المجلس التشريعى المغربي.

والتحول إلى السياسة بالشكل الدراماتيكى فى الحالة الأولى، وبالشكل التدريجى فى الحالة الثانية يثير عدداً من الملاحظات تتعلق بمنهج ومستقبل التحول فى الحركات الإسلامية:

الملاحظة الأولى: تختص بمداخل التغير أو التحول فى الحركات الإسلامية، فالمثال الأول يطرح أحد أنماط التحول فى الحركات الإسلامية، وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن "الثابت" الذى تنطلق منه الحركة فى رؤيتها الفكرية والعملية، ولكن هذا "الثابت"، ونتيجة للأزمة، تحدث له حركة مراجعة نتيجة بروز أصوات نقد تلقى استجابة، أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة، أو نتيجة للأمرين معاً.

الملاحظة الثانية: تتعلق بمتصل التغيير، فالمثال الثانى يبرز المتصل أو الدائرة التى يأخذها عادة العمل الإسلامى (وهذا بالمناسبة ما تدلنا عليه أيضاً الخبرة المصرية التى سنناقشها بالتفصيل فى الفقرة التالية)، فالعمل الإسلامى يبدأ عادة "بالدعوة" فى جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التأسيس التنظيمي، ثم يحدث تغير فى إدراك السياق الذى تتحرك فيه (تغير فى توازن القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيهم جميعاً)، وهذا التغير يتطلب استجابة أو تفاعلاً مع معطيات الممارسة الواقعية.

وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهى أن "الممارسة الواقعية" فى الحركات الإسلامية عادة ما تسبق "التنظير" أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا يجعل من العملية الواضحة -التى قد تصل إلى البراجماتية - السمة المميزة لتحولات الحركات الإسلامية.

التحول فى السياسة:

إن هذا الجزء من الورقة يهدف إلى دراسة ما يحدث من تحولات وتغيرات فى الطرف الإسلامى الذى يدخل ساحة العمل السياسى وبما يؤثر على العمل الأهلى الذى يمارسه، وفى هذا الإطار يمكن أن يُنظر إلى هذا التغير من جهات عدة:

أ - من جهة النموذج السياسى الذى تهدف الحركة إلى إقراره فى الحياة السياسية، ويرتبط بذلك تطور المواقف الفكرية التى بات يتبناها الطرف الإسلامي.

ب - من جهة ترتيب أولويات الخطاب.

جـ - من جهة شكل التنظيم المعبر عن الحركة السياسية، وعلاقته بالبناء التنظيمى السابق، والأوضاع المؤسسية الخادمة للعمل السياسي.

د - من جهة تأثير العمل السياسى على أولويات العمل الآخرى، ومهام الحركة ومجالاتها ووظائفها.

هـ - من جهة بناء وتكوين النواة أو الفرد المنتمى لهذه الحركة، وتطور الوعى أو اختلافه داخل الجماعة الواحدة، نتيجة الاحتكاك بالعمل العام عموماً، والعمل السياسى خاصة.

و - من جهة تأثير الاشتراك على بقية أجزاء العمل الأخرى (الأوزان النسبية لمكونات العمل)، خاصة فى التنظيمات التى تتسم بشمولية الوظائف، والمهام التى تناط بالتنظيم لتنفيذ الفكرة الإسلامية وتطبيقها.

ويمكن الإشارة - بقدر قليل من التفصيل - إلى ما حدث من تغيرات للحركات الإسلامية نتيجة لممارستها السياسية:

أ- إعمال النسبى فى المطلق:

بعد أن كانت الممارسة السياسية من قبل الحركات الإسلامية انتقالاً بالدعوة، التى هى مطلقة، من جهة لأنها تنادى بالمبادئ الأساسية والقيم العليا للإسلام، تم إعمال النسبي، التى هى هنا السياسة، من جهة أنها اجتهادات وآراء متعددة ووجهات نظر متباينة، فى المطلق، وبعد أن كان الهدف هو "تديين السياسة"، أى إخضاعها

للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعية دينية للممارسة السياسية، تم "تسييس الدين"، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جزءاً من التصور الدينى الإسلامي، ولكن من جهة إعادة تفسير الدين ليتضخم فيه الشق أو الجزء السياسى على بقية مكونات البناء الإسلامي، (وهذه بالمناسبة إشكالية قائمة فى الفكر الإسلامى المعاصر، وبدت واضحة فى السجال الذى دار بين كل من المودودى والندوى حول التفسير السياسى والتفسير الحقيقى للإسلام، بالإضافة إلى الحوار بين فكر الإخوان وفكر سيد قطب كما برز فى كتاب دعاة لا قضاة).

السياسة تحولت – فى إطار الممارسة من قبل أتباع الحركة الإسلامية التى دخلت ساحة العمل السياسي– إلى "تفسير مطلق" أو حقيقة كلية تعيد تفسير أو تفكيك الدين، بإعطاء بعض أجزائه ومكوناته حجمًا أكبر من حجمه الطبيعى فى التصور والرؤية الإسلامية.

وقد خلق هذا ذهناً خاصاً يرى كل شيء بالمنظار السياسي، وبعد أن كانت الممارسة السياسية حقيقة وقتية ارتبطت بظروف وملابسات معينة، تحولت إلى حقيقة دائمة مطلقة. وقد امتدت هذه الحقيقة "المطلقة" إلى تفكيك الواقع القائم وإعادة بنائه، فلا يرى الطرح السياسى الأزمة المجتمعية التى نعانى منها، وإنما يريد القفز إلى السلطة، تلك العصا السحرية القادرة على حل كل معضلات ومشكلات الواقع، ومن ثم يتم اختزال المشروع الإسلامى باعتباره مشروعاً شاملاً يستهدف إصلاح حال الأمة، إلى جانب سياسى يتمحور حول السلطة: وصولاً إليها كما فى الطرح المعتدل، أو وثوباً عليها – كما فى الطرح العنيف – وعندئذ تصير المهمة الأولى "لإقامة الدين" هى إقامة السلطة السياسية الحاكمة باسم الإسلام، حتى يتسنى تطبيق "النظام الشرعى الكامل"، بدلاً من إقامته فى النفوس والأفئدة وواقع الأمة المعاش قبل إقامته فى واقع المؤسسات السياسية.

إن اختزال الإسلام إلى سياسة وسياسة فقط، وسلطة وسلطة فقط، ودولة ودولة فقط، هو أهم الأسباب الكامنة والباعثة لمسألة العنف أو التغيير بالقوة التى تبناها فصيل من الحركة الإسلامية، خاصة إذا تحول الصراع حولها من صراع سياسى إلى صراع بين "الحق والباطل"، والحق بالطبع هنا هو الذى يجسده الطرف الإسلامي،

أما الباطل فهو السلطة السياسية، التى حرمت الحركة الإسلامية من العصا السحرية القادرة - كما يتوهم هؤلاء - على حل جميع مشاكل الواقع، كما حدث فى التجربة الجزائرية، أو كما فشل الإخوان المسلمون فى مصر فى الوصول إلى السلطة، فالعنف الذى شهدته مصر فى التسعينيات كان فى جزء كبير منه ردة فعل - كما ترى أدبيات جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر - على فشل حركة الإخوان فى إقامة الدولة الإسلامية.

ب- الخلط بين المطلق والنسبي:

تجلى هذا الخلط فى كثير من الحركات الإسلامية التى دخلت مجال العمل السياسي، حيث تجاور بها نوعان من الطرح: الطرح الأهلي، والطرح السياسي، غافلة أو مُغْفِلة أن لكل طرح مقتضياته وشروطه، لأنهما من طبيعتين مختلفتين، فبعض الحركات نظرت إلى نفسها باعتبارها "دعوة" تسعى إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التى تعلنها، ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة.. وهذا لا ضير فيه طالما أنها تعرض أهدافاً إسلامية عامة يتجمع الجميع حولها، إلا أن المفارقة تأتى من أن هذه الحركات نفسها دخلت إلى ساحة العمل السياسي، وهو ما يعنى ضرورة اتخاذ مواقف محددة تجاه القضايا والموضوعات، مع ضرورة تقديم صورة التغيير الذى تنشده وعرضه على الناس، حتى تأخذ موقفاً من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه.

إن تعاطى فصائل من الحركات الإسلامية مع السياسة، أى دخولها لساحة العمل السياسى وطرح نفسها كإحدى قواه الفاعلة، قد تتطلب منها اتخاذ مواقف أكثر وضوحًا وتحديدًا تجاه الأحداث الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة، وذلك لأن ساحة العمل السياسى لها منطقها الذى تفرضه على أية قوة سياسية. وقد تجلى هذا بوضوح فى خبرة جماعة الإخوان فى مصر التى تغيرت أولويات خطابها، وتطورت مواقفها الفكرية بعد دخولها إلى ساحة العمل السياسى عام ١٩٨٤، فاحتلت قضية الحريات الأولوية الأولى فى سلم ترتيب الخطاب الإخواني، متقدمة بذلك على قضية تطبيق الشريعة. وتطور موقفها الفكرى فيما يخص مسألة "التعددية"، من

الرفض المطلق الذى استمر منذ الثلاثينيات والأربعينيات حتى منتصف العقد الثامن من هذا القرن، حيث بدأ التفكير فى ذلك الوقت (بعد عام ١٩٨٤) فى تأسيس موقف نظرى وممارسة عملية تتجاوز موقف الرفض لها، والميل إلى القبول المشروط للتعددية، كما بدا فى بيان مارس عام ١٩٩٤[١١].

وقد تجلى هذا الخلط أيضاً فى مسألة العلاقة بين "الجماعة" و"الحزب" الذى أنشأته، فالاثنان من طبيعة مختلفة، ومن ثم كان هذا التوتر الذى سيستمر طالما ظل الطرفان مرتبطين برباط وثيق، ولم يحدث فصل عضوى بينهما، كما فى تجربة العلاقة بين حزب جبهة العمل الإسلامى وجماعة الإخوان فى الأردن، بخلاف التجربة اليمنية التى حدث فيها تطابق بين الكيانين (الحزب والجماعة)، فانتفى التوتر إلى حين.

إن انتقال الحركة الإسلامية من "الدعوة" إلى "الدولة"، ومن "المرجعية" إلى "الواقع"، ومن "المبادئ العامة" إلى "التطبيق" أى التفاعل مع الأمور العملية مثل تنمية الاقتصاد، وصياغة خطة الرعاية الاجتماعية، وتبنى سياسة لإدارة الحكومة...إلخ. هذا كله يطرح تساؤل على جانب كبير من الأهمية يتعلق جوهره بإعادة تعريف الإسلامي: من هو؟ هل هو الذى ينحدر من أصول "تاريخية" إسلامية بصرف النظر عن تطبيقاته الواقعية؟! فمشكلتنا مع التطبيقات السياسية الإسلامية – حتى الآن فيما أتصور – هى أن جزءاً منها يمهد الطريق "للعلمنة" نتيجة عوامل متعددة أبرزها فى نظرى أن الأدوات التى استخدمت فى الممارسة السياسة [الدولة – الحزب...] كانت وما زالت أدوات تحمل فى بنيتها التكوينية قدراً كبيراً من العلمنة، باعتبارها بنية وافدة أساساً، ولم يدرك الإسلاميون الذين تحركوا فيها وبها كنه هذه الأدوات وجوهرها، فابتلعتهم بدلاً من أن "يحوسلوها" (يحولوها إلى وسيلة) لخدمة "الدعوة" (تأمل كيف انتقل التطبيق فى التجربة السودانية من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى القمع مرورًا بالخلاف السياسي، بدلاً من أن ينتقل من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى التطبيق الإسلامي)، بل تحولت هذه الأدوات – فى بعض الأحيان – إلى هدف فى حد ذاته (تأمل كيف يسعى بعض الإسلاميين فى مصر والأردن إلى التمأسس فى شكل حزب، فى وقت أُعلن فيه موت الأحزاب أو على الأقل نهايتها).

ويمكن القول إن تحديدًا دقيقاً، وتعريفاً واضحًا من قبل الحركة الإسلامية لنفسها: هل هى حركة إصلاحية تدعو لعموم الإسلام وتنشط فى مجال العمل الأهلى بتعريفه الذى قدمته، أم حزب سياسى يتبنى اختيارات فقهية وسياسية محددة؟ إن هذا التحديد من شأنه أن يقلل الخلط بين المطلق والنسبي، وهو ما قد يقلل من حالة الاستقطاب الحادة فى الحياة الثقافية والسياسية العربية.

التحول عن السياسة:

لقد كانت إحدى النتائج المهمة لحدوث التغيير فى السياسة هى إدراك أتباع الحركات الإسلامية لوجود آفاق أخرى للعمل العام بجوار العمل السياسي، مثل الجهاد الثقافى والاقتصادى والتنموى والاجتماعى (العمل الأهلي). إلا أن "الحقبة السياسية" التى حكمت العقد ونصف العقد الماضيين طغت على مجالات العمل الأخرى، وأعادت تعريفها.

ويلاحظ أنه قد حدثت مجموعة من الظروف الموضوعية التى أدت إلى إعادة التفكير فى موقع السياسة والسياسى من المشروع التغييرى الذى تحمله الحركات الإسلامية، فالمتأمل للجدل الثقافى والفكرى فى أوساط الإسلاميين الآن يلحظ اهتماماً متزايداً بهذا المشكل[١٢]، وهو بالمناسبة مشكل قديم.

وبالنظر للظروف الموضوعية التى تحيط بالتفكير فى هذا المشكل، يبرز لنا وجهاً آخر من وجوه المدخل إلى التغيير أو التحول فى الحركات الإسلامية، بجانب المداخل التى سبق رصدها سابقاً، وهو مدخل التفاعل مع أهداف أو ممارسات أو مصطلحات أو تحليلات يطرحها الغير والتأثر بها أو تبنيها، والغير قد يعنى نخبة أو سلطة محلية أو جهة أجنبية، حيث يحدث شكل من أشكال الارتشاح نتيجة الاحتكاك بالغير، وهذا ما يحدث غالباً نتيجة افتقاد الرؤية الفكرية الحاكمة، فالرؤية الحاكمة -فى كثير من الحركات الإسلامية- تتسم بالغموض والضبابية، وهذا الغموض يؤدى إلى ظواهر معقدة ومتعددة داخل الجسد الإسلامي، أبرزها:

- وجود ظواهر متجاورة داخل التنظيم الواحد من طبائع مختلفة (التجاور بين الأهلى وغير الأهلى مثلاً)، ويفاقم من هذا أن الحركات الإسلامية، بحكم تاريخها الطويل نسبياً، قد تحولت إلى ما يشبه الطبقات الجيولوجية المتداخلة والمتراكمة فى

آن واحد. وهذا التجاور غير الواعى يؤدى إلى حدوث انقسامات وانشقاقات، وليس انتقالاً إلى "التعددية". وغموض وضبابية الرؤية يؤديان فى بعض الأحيان إلى تثبيت المتغير، وتغيير الثابت.

– ويؤدى عدم وضوح الرؤية الفكرية الحاكمة إلى عدم تبلور التنظيمات والتيارات بشكل واضح ومحدد (حرب الخليج الثانية فى ١٩٩١ مثال واضح لهذا الانقسام).

وما يحكم التغيير أساساً هو الممارسة العملية، والاستجابة للواقع التى تؤدى إلى تغير الآراء، وليس الرؤى، لذا فإن التغير فى الحركات الإسلامية عادة ما يأخذ شكل الموجات الصاعدة الهابطة، وليس المتصل الذى يحمل اتجاهاً ووجهة.

– كما إن إعادة طرح المشكل (العلاقة بالسياسة) من جديد، وفى هذا الوقت بالذات تعبير – فى جزء كبير منه – عن حالة الانسداد السياسي، وظروف الحصار المضروب على فعاليات الحركات الإسلامية فى أقطار عديدة من وطننا العربي، خاصة أن العمل السياسى – الرهان الإستراتيجى الأساسى لحركات الأطروحة الإخوانية على مدار العقد ونصف العقد المنصرمين – لم يستطع أن يحقق الآمال والأهداف والشعارات التى رفعت، وهى "الدولة الإسلامية"، أو "دولة الوحى الحقة"، بل إن اتساع نطاق العمل السياسى وتعدد وتشعب مجالاته كان أحد الأسباب الأساسية – فيما أتصور – فى الأزمة القائمة بين بعض فصائل الحركات الإسلامية والأنظمة العربية.

– وكما لا يمكن بحال فصل إعادة التفكير فى هذا المشكل عن الجدل الدائر حول "إعادة التفكير فى الدولة" على المستوى النظرى والعملي، وفى النطاق المحلى والإقليمى والدولي، ففكرة الدولة الحديثة تخضع لنقد جذرى عنيف، بعد أن ظهرت مشكلات جمة على مستوى الممارسة، نتجت عن توغل هذه الدولة، نتيجة النزوع النفسى والموضوعى لأجهزتها والقائمين على أمرها إلى التضخم والتوغل وزيادة الصلاحيات والاختصاصات على حساب المجتمع وأفراده، كما إن الجدل الدائر الآن حول اختصاصات الدولة ومهامها ووظائفها – والذى يقوده البنك الدولى – يطرح بعمق إعادة التفكير فى مفاهيم كثيرة، منها "الدولة الإسلامية" أو "دولة الوحى الحقة" أو "الحكم الإسلامى الصحيح"، من جهة أن "الدولة" أو "السلطة" هى أداة إنجاز

المشروع الإسلامي، واستكمال إقامة الدين، خاصة أن التجارب "الإسلامية" التى قامت فى أقطار عدة خيبت الآمال، ولم تحقق المقصود، ولم تُرْضِ الرب ولا العباد!

وهكذا، فإن إعادة طرح مشكل "موقع السياسة من المشروع الإسلامي" ارتبط بظروف موضوعية، وأوضاع واقعية تدفعه دفعاً، وهذه الظروف الموضوعية أخالها تفرض حدوداً على التفكير فى المشكل، بمعنى أن المشكل قديماً – أى زمان الندوى والمودودي، وقطب والهضيبى – كان يتم التعامل معه على أرضية الشرعية الدينية وانطلاقاً من المرجعية الإسلامية، لذا فقد اتسم بالتأسيس النظرى والمنهجى العميق، وهذا بخلاف جزء كبير من الجدل الآن، والذى افتقد إلى هذا التأسيس النظرى والمنهجي العميق، واكتفت بعض جوانبه بالتأسيس التاريخى فقط. وقد أثر هذا على الجدل الدائر الآن، من جهة أنه لم يستطع حتى الآن أن يعيد تأسيس أو تحديد موقع السياسة فى المنظومة الكلية للعمل الإسلامي، فهذا الطرح له منظومته المتكاملة التى لا يزال الجدل الدائر حولها لا يستطيع أن يتجاوزها، فإقامة الدولة والاستحواذ على السلطة أو الوصول إليها هو المقصد والهدف، والسياسة هى سبيل تحقيق هذا المقصد.

ونستطيع القول، إن مستقبل العلاقة بين أطروحة الإخوان ومشكل السياسة الذى قدمت بعض ملامحه فى الصفحات السابقة سيلقى بظلاله على مستقبل العمل الأهلى الإسلامى فى الفترة القادمة، وإنى أتصور أن نقطة الانطلاق أو المحور الأساسى فى هذا الصدد هو قدرة هذه الأطروحة على إعادة تعريف السياسة حين تريد أن تتوجه إلى العمل الأهلى كخيار إستراتيجى(١٣)، وهذا ما سيكون محل دراسة تفصيلية فى القسم الثانى من هذا البحث.

الأطروحة الثالثة: الأطروحة الوعظية:

وهى تقوم على بناء الشخصية الدينية للإنسان المسلم من خلال تحريك الإيمان فى القلوب والتعريف بالمبادئ الإسلامية والدعوة إلى تطبيقها والحث على الانشغال بالطاعات وذكر الله، بعبارة أخرى فإن الأطروحة الوعظية تدور حول إصلاح حال الفرد إيمانيًا ولا تلقى ـ غالبًا ـ اهتمامًا بإصلاح الشأن العام أو المجال العام أو لا تهدف إلى إصلاح المجتمع من خلال مؤسسات الحكم أو المؤسسات القائمة فى

المجتمع، وهذا هو العنصر الفارق بين جماعة تنتمى إلى هذه الأطروحة أو جماعة تنتمى إلى الأطروحات الأخرى.

وهذه النوعية من الطرح تضم جماعات كثيرة أبرزها: الطرق الصوفية التى تعد امتدادًا لتاريخ متطاول وتقاليد راسخة انتقلت من زمن لزمن ومن، مكان لمكان على مدار تاريخ الأمة الإسلامية، كما يمكن أن نشير إلى جماعات أخرى مثل: النورسية فى العالم التركي، وجماعة التبليغ فى شبه القارة الهندية وامتداداتها فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى وغير الإسلامي.

وفى علاقة جماعات هذه الأطروحة بالسياسة نجد علاقة مركبة متخذة صورًا وأشكالا متعددة أبرزها:

الرفض المطلق للاشتغال بالسياسية، فبعض هذه الجماعات (على رأسها جماعة التبليغ) تعتبر السياسة، فيما يتعلق بنظام الحكم، أمرًا يجب على أعضائها عدم الخوض فيه قولا أو عملاً، وهم لا يدخلون الانتخابات مرشحين أو منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم أو يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة فى دروسهم ومواعظهم وحركتهم، وحجتهم فى ذلك أمران: خوف الفرقة والخلاف، لأن السياسة تؤدى إلى التحزب والخلاف بين المسلمين، أو خوفًا على استمرار الدعوة، دعوة الجماعة، وانتشارها نتيجة معارضة أنظمة الحكم المختلفة لها إن خاضت فى السياسة.

وقد تأخذ علاقة الجماعة بالسياسة ليس الانخراط المباشر فى الممارسة السياسية، ولكن تأييد أحد الأطراف أو الأحزاب أو القوى السياسية التى من شأن تأييدها دعم الهوية الدينية للمسلم، فبعد أن كان بديع الزمان النورسى يتعوذ من السياسة والشيطان، نجده فى سنة ١٩٥٠ يؤيد عدنان مندريس زعيم الحزب الديمقراطى فى الانتخابات ويعتبره أهون الشرين وأخف الضررين، وجاء فى إحدى رسائل النورسى: "من أجل الديمقراطية الدينية، وشخصيات معينة مثل عدنان مندريس نظرت ساعة أو ساعتين فى السياسة التى كنت تركتها طوال الخمس والثلاثين سنة الماضية.." إلا أن ما يحسن التأكيد عليه هو أنه لم يرد فى خلد النورسى فى يوم من الأيام السيطرة على نظام الحكم أبدًا ولا الاشتراك فيه، وإنما كان مقصده هو تكوين اتجاه إسلامى

عام يكون أداة ضغط على الدولة لئلا تنحرف عن أسس الإسلام، أو تأييد أحد الأطراف السياسية من أجل زيادة جرعة الإسلامية فى الدولة.

أما الشكل الثالث فهو توظيف جماعات أو طرف لصالح أحد الأطراف السياسية، والغالب أن يكون هذا الطرف هو السلطة الحاكمة كما يجرى غالبًا مع الطرق الصوفية التى تستخدم لصالح إضفاء شرعية على أنظمة الحكم المختلفة، أو لمواجهة أطراف سياسية أخرى خاصة إذا نازعت أنظمة الحكم على نفس أرضية الشرعية الدينية.

وقد تكون للحركة الوعظية ذراع سياسية واضحة كما فى الحالة السودانية (الختمية والمهدية)، فلكل من الجماعتين حزب سياسى يقبع على قمته زعيم أو مرشد الطريقة.

ويحسن أن نشير فى ختام هذا الجزء إلى أن جماعات هذه الأطروحة تتوزع بين قديم موروث (الطرق الصوفية) وجديد نتيجة الانتقال من خبرة حضارته أخرى انتقلت إليها (جماعة التبليغ فى شبه القارة الهندية وجماعة النور فى تركيا)، إلا أن الأهم فيما نحن بصدده هو أن أغلب جماعات هذه الأطروحة لم تشهد تحولاً أو تغيرًا يذكر على مدار العقود الماضية، فقد حافظت على أساليب عملها وطرق دعوتها ومجمل أفكارها رغم اختلاف البيئات أو الأنساق الثقافية والاجتماعية التى تعاملت معها، وربما تجد هذه الاستمرارية سببها فى مجال عمل هذه الجماعات وهو إصلاح الفرد والمحافظة على هويته الدينية والعقدية وتزكية سلوكه، وهى من المجالات التى لا تشهد تغيرًا أو تحولاً كبيرًا، كما لا تؤثر فيها البيئة المحيطة كثيرًا.

كما يحسن الإشارة أيضًا إلى أن فعل جماعات هذه الأطروحات وجهودها فى إصلاح الفرد مثلت أرضية انطلقت منها جماعات الأطروحات الأخرى، بل إن الطرق الصوفية قد مثلت أحد المكونات الأساسية أو الرئيسية التى ساهمت فى تشكيل جماعات هذه الأطروحة أو جماعات الأطروحات الأخرى، فالجماعات الحديثة التى نشأت من هذه الأطروحة مثلت امتدادًا بشكل أو بآخر للطرق الصوفية [جماعتا التبليغ والنور]، أما الجماعات التى نشأت عن أطروحة الإخوان فقد لعب التصوف عاملاً أو مكونًا من المكونات التى ساهمت فى نشأتها[١٦].

فى علاقة جماعات هذه الأطروحة بمسائل الديمقراطية تلحظ أنها لا تمثل أولوية أو اهتماما فى خطابها، بل إن النسق القيمى والتربوى السائد فى مجمل هذه الجماعات يقوم على قيم السمع والطاعة بين المريد والشيخ بما يتناقض مع قيم الديمقراطية، ولكن يظل لبعض جماعات هذه الأطروحة دور فى ترسيخ قيمة العمل الجماعى، جماعة التبليغ على سبيل المثال، لدى الفرد، وإيجاد اهتمام بالمجال العام وإصلاحه على الرغم من أنه يأتى فى ظل إصلاح أحوال الفرد الإيمانية.

الأطروحة الرابعة: الأطروحة الفكرية:

١- محددات تشكل أجندة الأطروحة الفكرية الإسلامية، أو كيف تشكل هذا الخطاب:

١/١ - الدخول المتزايد إلى ساحة العمل العام فى العالم العربى منذ منتصف الثمانينيات بما جعل التيار الإسلامى مكونًا أسياسيًّا من مكونات النظام السياسى العربى وليس على هامشه، وقد تطلب الدخول المتزايد إلى ساحة العمل السياسى المشروع وطرح أنفسهم كإحدى قواه الفاعلة، تطلب منهم اتخاذ مواقف أكثر وضوحًا وتفصيلا تجاه الأحداث الجارية والقضايا الفكرية المطروحة.

١/٢ - أدى الدخول المتزايد والمتنامى للإسلاميين إلى ساحة العمل العام إلى خلق حالة من الاستقطاب الحاد بين الإسلاميين والعلمانيين، وإثارة مجموعة كبيرة من القضايا الفكرية/ الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.. حتى إننا يمكن أن نرصد خريطة متسعة من القضايا الأساسية والثانوية التى امتد لها النقاش:

- تطبيق الشريعة.
- الحجاب ووضعية المرأة فى المجتمع، والختان.
- شركات توظيف الأموال وفوائد البنوك (الربا).
- حرية الرأى والتعبير، حد الردة والموقف من إصدار بعض الروايات أو الأفلام.
- الموقف من التعددية الفكرية والحزبية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

هذه أمثلة لبعض القضايا والموضوعات الهامة التى شغلت النخبة الثقافية والفكرية فى ربع القرن الماضي.

أ - الأجندة العالمية التى انبعثت بشكل أساسى نتيجة مؤتمرات الأمم المتحدة منذ منتصف التسعينيات (مؤتمر السكان ١٩٩٤، والتنمية الاجتماعية بكوبنهاجن ١٩٩٥، والمرأة ببكين ١٩٩٥، وانتهاء بمؤتمر الطفل فى نيويورك ٢٠٠٢).

ب - كما لا يمكن إغفال البعد الداخلى المتعلق بالحوار والجدل الذى انبعث داخل التيار الإسلامى ذاته من تصورات ورؤى واجتهادات متباينة حول الموقف من كثير من القضايا التى أسلفنا الإشارة إليها، يضاف إليها قضايا أخرى اختصت بها الظاهرة الإسلامية، مثل: الغلو والتطرف فى فهم الدين وممارسة شعائره، أو العنف الذى تفجر فى النظام السياسى العربى منذ أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي.

ولقد كان مطلوبًا من رموز الأطروحة الفكرية الإسلامية أن تعمل على جبهتين فى آن واحد: الأولى جبهة الداخل فى معالجة اجتهادات معينة تنبعث من الأرضية الإسلامية ارتبط بها موروث ثقافى وفكرى وممارسات اجتماعية تتلبس بلبوس الإسلام. أما الجبهة الأخرى فهى جبهة الحوار الإسلامى العلماني، سواء من النخبة الثقافية والفكرية المحلية أو الخارجية.

٢- لقد كان هناك جدل وحراك بين الأجندتين الداخلية والخارجية للتيار الإسلامى من جهة أيهما له الأولوية باعتبار العالمية سمة من سمات الخطاب الإسلامي، وأصبح هناك حديث دائم عن الأوزان النسبية التى يجب أن تأخذها قضايا أى من الأجندتين.

٣- كما يحسن أن نشير إلى أنه كانت هناك تغذية متبادلة بين الفكر الحركى والفكر المعلى فى الظاهرة الإسلامية (والتعبيران لأستاذنا طارق البشري)، أقول تغذية متبادلة وليس توزيع أدوار، بمعنى أن الدخول المتزايد من قبل الإسلاميين الحركيين فى المجال العام قد خلق مجموعة من التحديات الفكرية والثقافية، وانبعث معه الجدل كما أشرنا، بما تطلب من المفكرين الإسلاميين تقديم إجابات على الأسئلة التى طُرحت والموضوعات التى أثيرت.

٤- لقد أخذت فى هذا الجزء من الدراسة مجموعة من القضايا التى تتعلق وتخص مسائل الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والمواطنة.

وما يحسن التأكيد عليه هنا أننا نقدم ملامح عامة وأمثلة، ومن ثم لا نقف عند التفاصيل كثيرًا إلا بمقدار ما تخدم التفاصيل الصورة العامة.

أولاً: الحقوق والحريات العامة:

١- اكتسبت قضية الحقوق والحريات العامة أولوية فى ظل هذه الأطروحة حتى يمكن القول إنها فى أحيان كثيرة قد تقدمت على المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، فمع الدخول المتزايد من قِبَل الحركات الإسلامية إلى ساحة العمل العام بداية من منتصف الثمانينيات من القرن الماضى بدأ يظهر جدل فكرى حول تأثير هذا الدخول على قضايا الحريات، بالإضافة إلى ما تطلبه هذا الدخول المتزايد والمتنامى من تحديد مواقف فكرية أكثر وضوحا وتبلورا من الموضوعات التى تخص الحريات وحقوق الإنسان، كما بات هناك التفات أكبر إلى تأثير مسائل الحريات فى أن يُخلّى بين الخطاب الإسلامى والتفاعل الحر مع جماهير الناس، بعبارة أخرى فقد باتت هناك قناعة أساسية لدى الخطاب الإسلامى أنه عندما تتاح حرية أكبر كلما استطاع أن يحقق مكاسب أكبر.

٢- استفاد الخطاب الإسلامى بشكل كبير من الأجندة الفكرية التى فرضها عليه الجدل الفكرى والثقافى الذى انبعث مع دخول الإسلاميين إلى ساحة العمل العام، وفى هذا الصدد كان اهتمامه بمجالات أكثر اتساعا مما كان سائدا من قبل، حيث اهتم بقضايا: التعددية وفى مقدمتها التعددية الحزبية، وحقوق الإنسان فى تفاصيلها، وحرية الرأى والتعبير والاعتقاد، كما استفاض فى بيان طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية... إلخ.

وهو فى هذا الطور لم يكتف ببيان المبادئ العامة بل قدم تفصيلات تتعلق بإشكالات تثيرها هذه المفاهيم جميعا.

ويلاحظ أن الأطروحة الفكرية فى هذه المرحلة قد استجابت للأجندة المطروحة بعد أن كان مسيطرا عليها بشكل أساسى حتى أوائل الثمانينيات المدخل الدستورى والقانونى المتعلق بشكل النظام السياسى والدستورى الذى يمكن أن يقدمه الإسلام.

٣- كان المنهج الذى غلب على خطاب هذه الأطروحة فى تعامله مع قضايا الحريات العامة ذا ثلاث شعب:

الأولى: بيان العلاقة بين هذه القضايا والشريعة الإسلامية، ومن ثم الدفع بهذه التصورات والمفاهيم لأن تكون جزءا من الفهم الإسلامي.

الثانية: الفصل بين الآليات التى أنتجتها الخبرة الحضارية الغربية فى هذه الموضوعات والرؤى والتصورات الفلسفية الكامنة فى هذه المفاهيم، وقد مثل هذا المحور جزءا من الجدل مع النخب الثقافية والسياسية العربية التى تقف على أرضية فكرية مخالفة.

الثالثة: إعطاء أبعاد أكثر اتساعا لبعض هذه المفاهيم والقضايا بحيث يمكن أن تمثل إثراء للفكر الإنسانى والعالمى الدائر حول الموضوع، إلا أنه يلاحظ أن هذا المحور لم يأخذ حظه من الاهتمام والعناية الواجبة من الخطاب الإسلامى عامة، فقد انشغل برد الدفوع التى تثار حول موقف الإسلام من هذه القضايا عن إسهامه فى إثراء هذه المفاهيم بشكل إنسانى عام.

٤- لقد كان مدخل الخصوصية الثقافية والحضارية هو المدخل الأكثر استخداما من قبل الأطروحة الفكرية للتعامل مع بعض الإشكالات التى تثيرها هذه المفاهيم. فالديمقراطية التى تحل حراما أو تحرم حلالا مرفوضة بحكم الخصوصية الثقافية والحضارية.كما أن حقوق الإنسان المنفلتة من أى قيد أو شرط تعالج من خلال مدخل الخصوصية، وكذا حرية الرأى والتعبير.

٥- وتبقى نقطة جديرة بالتنويه هنا وهى غلبة المدخل الفكرى على المدخل الاجتماعي/ الثقافى فيما يخص مسائل الحريات العامة وحقوق الإنسان، بعبارة أخرى فإن خطاب هذه الأطروحة لم يدرك بشكل كافٍ أهمية التجاوب مع المخزون الثقافي/ الاجتماعى للشعوب المسلمة بما يساعد فى تجذير هذه المفاهيم فى أرضية

الواقع، أو يساعد فى إبداع أشكال وصيغ تنظيمية ومؤسسية تمثل الخصوصية الحضارية والثقافية لمجتمع ما.

ثانيًا: قضايا المرأة:

يمكن القول أن الفكر الإسلامى أخذ ينتقل فى تناوله لقضايا المرأة من الرد على الشبهة التى يثيرها الغرب والعلمانيون العرب على موقف الإسلام من الموضوع إلى محاولة بلورة صيغة ترتكز إلى الأصول الإسلامية، وتجيب أو تتجاوب مع حاجات الأمة الإسلامية فى هذا العصر. وهذا ما جعل الفكر الإسلامى يعالج هذا الموضوع المهم والحساس على جبهتين: جبهة الصراع مع التحديات الآتية من الخارج، وجبهة الصراع فيما يثيره من خلافية فى الداخل الإسلامى نفسه.

ويمتد هذا الصراع الأخير من مجال الخلافية فى التفسير والفقه وتحديد الموقف الإسلامى وهو مجال الحوار بين أهل العلم والفكر أنفسهم، إلى مجال الصراع مع العادات والموروثات القائمة على أرض الواقع، أى مع فئات اجتماعية وأفكار سائدة اجتماعيا.

ولقد كان هناك عديد من القواسم المشتركة فى الخطاب الإسلامى الفكرى فيما يخص قضايا المرأة، أهمها:

أ - رفض النموذج الذى تقدمه الحضارة الغربية للمرأة والتحذير من النتائج الوخيمة عليها وعلى الأسرة والمجتمع حين تدفع الأمور باتجاهه، وكان مدخل الخصوصية الثقافية والحضارية من المداخل الأساسية فى رفض هذا النموذج بالإضافة إلى مدخل "الفطرة الإنسانية" بمعنى المشترك الإنسانى العام، أى منافاة هذا النموذج لطبيعة المرأة/ الإنسان من جهة كونها إنسانا خلقه الله وفق طبيعة خاصة.

ولقد امتد هذا الرفض إلى النموذج الذى تطرحه مؤتمرات الأمم المتحدة المختلفة المرأة والسكان والطفل بالإضافة إلى الخطاب النسوى الذى تبنته بعض النخب العاملة فى مجال المرأة فى العالم العربي.

ب - النظر إلى وضعية المرأة فى الرؤية الإسلامية من خلال مؤسسة الأسرة من جهة أن المسئولية الأولى للمرأة تكمن فى دورها فى حماية الأسرة والحفاظ على

تماسكها وصيانتها، وكان هناك تأكيد بأشكال وصيغ متعددة على حقوق المرأة التى كفلها الإسلام وخاصة حقها فى التعليم والعمل.

ويلاحظ أن هناك ثمة اتجاها واضحا فى الخطاب الفكرى الإسلامى نحو التأكيد على دور المرأة فى المجال العام من خلال التأكيد على حقوقها السياسية فى الشورى والانتخاب والنيابة والولاية العامة ما دون الإمامة العظمى.

جـ - اقتضى النموذج الذى طرحه الفكر الإسلامى لوضعية المرأة فى المجتمع الإسلامى معالجة عدد من مخلفات عصور الانحطاط التى علقت بوضع المرأة، سواء أكان ذلك فى العادات والتقاليد الاجتماعية، أم فى عقول البعض ومفاهيمهم واجتهاداتهم التى انطلقت من تفسير وفهم معين للنصوص الإسلامية، وقد تطلب ذلك فرز ما هو غير إسلامى عما هو إسلامى فى العادات والتقاليد، وإعادة تفسير النصوص وتقديم الاجتهادات المختلفة عما يطرحه البعض من التيارات الإسلامية الأخرى لوضع المرأة.

د - يلاحظ أن! ! استجابة الفكر الإسلامى كانت بالأساس للإشكالات التى أثارها النموذج الغربى أو الخطاب العلمانى العربي، ولتحديات فهم إسلامى معين أو تقاليد موروثة إلا أنه لم يستطع أن يقدم صياغات جديدة -إلا ما ندر- لأوضاع المرأة وتحديات حركتها الواقعية "مثال: السؤال كان: هل من حق المرأة أن تعمل أم لا تعمل؟ وكانت الإجابة التى أغفلت التحديات الواقعية التى تواجه المرأة حين تعمل من خلال الخبرة الواقعية...".

ثالثاً: غير المسلمين فى المجتمع الإسلامي: من الذمة إلى حقوق المواطنة:

١- كانت وضعية غير المسلمين فى ظل التاريخ الإسلامى والمجتمع الإسلامى الحديث مثار اهتمام كبير من قبل الفكر الإسلامى منذ بدايات هذا القرن، فالموضوع كان مثار جدل فكرى من قبل بعض المستشرقين كما كان إحدى الأدوات التى أراد الاستعمار الغربى أن يستخدمها فى محاولته استمالة "غير المسلمين" لتأييد مشروعه السياسى من خلال إثارة قضايا من قبيل أن الحكم الإسلامى الذى امتد ثلاثة عشر قرنا يهدد وضعية غير المسلمين وتمتعهم بحقوقهم الكاملة التى يوفرها لهم "حكم المستعمر".

بيد أن هذه المقولة كانت من الحجج التى استمر استخدامها فى الجدل الدائر بين العلمانيين والإسلاميين فى العقدين الماضيين أيضا. ومن هنا كان اهتمام السيد رشيد رضا وأستاذه محمد عبده بهذه القضية وردهما على المنادين بأن زوال الشريعة الإسلامية هو الذى يساوى بين غير المسلمين فيقول فى كتابه: "الدين والدولة والخلافة والسلطة":

– إن بناء الشريعة الإسلامية قائم على قاعدة العدالة والمساواة بين المسلمين وغيرهم فى الأحكام والحقوق المعبر عنها بهذه الجملة التى يتناقلها الإسلام خلفا عن سلف (لهم ما لنا وعليهم ما علينا).

– إن الضمانة الحقيقية لأن يقوم المسلمون بحقوقهم لغير المسلمين هى ارتكازها على الشريعة الإسلامية، لأنها تتحول حينئذ إلى "واجبات دينية يأثمون –أى المسلمون– إن قصروا فيها ناهيك عن انتهاكها.

٢– "أهل الذمة": استخدم الفكر الإسلامى المعاصر هذا المفهوم لتحديد وضعية غير المسلمين فى المجتمع الإسلامي، وقد أراد به حين استخدمه إحداث قدر كبير من التصحيح وإعادة التعريف لمكوناته، وليعالج التصورات الخاطئة التى التبست فى وضعية غير المسلمين، سواء ما يخص المسلمين فى فهمهم لهذه الوضعية أو لطمأنة غير المسلمين على وضعهم بعد أن أثير هذا الموضوع بقوة فى الجدل العلمانى الإسلامي.

ويلاحظ فى المضمون الذى قدم لهذا المفهوم:

أ– إكساب معنى إيجابى لمفهوم أهل الذمة باعتبار الذمة عهدا من المسلمين ودولتهم لغير المسلمين مؤسس على الشريعة (ذمة الله ورسوله والمؤمنين) يتمتع غير المسلمين فى ظله بحماية وجنسية الدولة المسلمة، وجميع الحقوق المدنية والشخصية التى تقررها لهم الشريعة.

ب– إعادة نظر اجتهادى فى بعض الأحكام الفقهية التى أحاطت بها ظروف تاريخية محددة.

ج– ثم توظيف واستخدام التاريخ الحضارى للمسلمين فى تأكيد تمتع غير المسلمين بجميع حقوقهم، وخاصة فى ظل الخلافة الراشدة.

د- فى ظل هذا المفهوم رؤى أن الذميين - كقاعدة عامة- كالمسلمين فى الحقوق والواجبات، إلا أن هذه القاعدة يرد عليها استثناء هو أن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق وتولى بعض الوظائف، مثل الخلافة، والقضاء، وإمارة الجيش، توافر العقيدة الإسلامية فى الشخص، ولا تكتفى بتبعيته لها. ومن هنا كان التحفظ على ولاية غير المسلمين للولايات العامة والموقف منها.

٣- "المواطنة": انتقل الفكر الإسلامى من مرحلة "أهل الذمة" التى كانت بمثابة تمهيد لمرحلة تالية لها يتمتع فيها غير المسلمين بحقوق المواطنة الكاملة، ومن ثم توليهم لجميع الولايات العامة فى الدولة الإسلامية، ولقد قام تأسيس فكرة "حق المواطنة" على اعتبارين:

الأول: مساهمتهم فى حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار، ومن ثم مشاركتهم فى العقد السياسي/ الاجتماعى الذى قامت عليه الدولة الوطنية فى مرحلة ما بعد الاستعمار.

والآخر: أن الولايات العامة فى التنظيم الحديث تقوم على المؤسسية التى تفصل بين شخص المتولى للولاية العامة ومقتضيات هذه الولايات بما يعنيه ذلك من جماعية فى تشكيل وإدارة الولايات العامة واتخاذ القرار فيها.

الأطروحة الرابعة: المنظمات الأهلية:

على الرغم من أن المنظمات الأهلية كانت أحد أهم مجالات عمل الأطروحات السابقة، فإننى آثرت أن أجعلها أطروحة مستقلة لما مثلته هذه المنظمات من مجال عبَّر فيه الفرد المسلم ـ غير المنتمى لأية جماعة أو تنظيم منضو تحت أطروحة من الأطروحات السابقة ـ عن فاعليته وحركيته فى القيام ببعض الوظائف والمهام الضرورية التى تحتاجها الجماعة المسلمة وتحضها عليها التعاليم الدينية.

والسمات المميزة لهذه الأطروحة عن الأطروحات السابقة تتمثل فى قدرة الفرد على الفعل فى المجال الأهلى العام، وبما يتجاوز المجال الخاص الذى اتخذ على مدار القرن أشكالا ومظاهر متعددة (الوقف - الجمعيات الأهلية - تمويل العمل الأهلى والعمل الإغاثي...).

وتنبع أهمية هذه الأطروحة من الدور الذى قامت به فى السابق من خدمة للجماعة المسلمة، كما باتت مرشحة لأن تلعب دورًا أكبر فى ظل ما يشهده العالم من تحولات وما تعانيه الحركات السياسية الإسلامية من أزمات:

- تزايد أهمية دور المنظمات الأهلية العربية فى الفترة الحالية نتيجة لعدة عوامل:[١٥] أولها التغيرات السياسية العالمية التى حدثت فى التسعينيات، والتى وصلت إلى قمتها بانهيار النظام الاشتراكي، الذى كانت الدولة تلعب فيه دورًا مركزيًا، الذى كان بدوره نموذجًا وسندًا لكثير من بلدان العالم الثالث، وانفراد النظام الرأسمالى بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة والعمل على عولمة النظام الاقتصادى والسياسى والثقافى فى إطار الرؤية والمصالح الغربية. وقد أدى ذلك من الناحية الاقتصادية إلى سيادة الدعوة إلى التحول إلى اقتصاد السوق، وإلى خصخصة الهياكل والمؤسسات الاقتصادية والخدمات، وأدى ذلك من الناحية السياسية إلى الاتجاه نحو التعددية السياسية، والدعوة إلى ضرورة الإسراع فى تحقيق الديمقراطية الليبرالية، وقد أثرت هذه الاتجاهات فى جميع الأقطار العربية خاصة تلك التى أوصلتها أزمة الديون الخارجية إلى الالتجاء إلى البنك الدولى وصندوق النقد الذى فرض عليها ما يعرف بسياسة التكييف الهيكلي، والذى تطلق عليه هذه الدول، مثل مصر وتونس والمغرب والجزائر وغيرهم، سياسة التحرير أو الإصلاح الاقتصادي. وكان من نتيجة هذه السياسة حدوث تغيير جذرى فى دور الدولة وانسحابها من دورها فى توفير الخدمات الاجتماعية، وتحويل الاقتصاد إلى نظام السوق الحر وفتحه على السوق العالمية، وتحدث هذه التغيرات مع غياب الاستقرار السياسى وتصاعد الأزمة الاقتصادية وتزايد الحركات السياسية المعارضة التى تتبنى العنف كوسيلة للتغيير. وقد أدت هذه الظروف إلى ضعف هامش الحركة الديمقراطية الذى تسمح به الحكومات العربية حتى تلك التى تتبنى رسميًا نظام التعددية السياسية.

كما أدى التحول الاقتصادى إلى نظام السوق إلى استبعاد جزء كبير من القوى الاجتماعية من هيكل الإنتاج، حيث ينحو هذا النظام إلى تخفيض العمالة والاتجاه نحو التنافس الشديد من أجل تحقيق الربح، وتكون النتيجة بالتالى ارتفاع معدلات الفقر وزيادة عدد المحتاجين، ومع انكماش دور الدولة فى رعاية المواطنين. يمكن أن يلجأ قطاع كبير منهم إلى إنشاء المنظمات الأهلية، من أجل الحصول على السلع

والخدمات بأسعار معقولة، أو للعمل على مواجهة الأسباب الهيكلية للتهميش السياسي والاقتصادي. والسؤال الذى يمكن أن يثار هنا، هو أين نضع الخط الفاصل بين دور المنظمات الأهلية كمشاركة شعبية وأساس لبناء المجتمع الأهلي. وبين إعفاء الحكومة من مسئولياتها، وتصبح الفكرة الأساسية فى هذا الإطار هى تعظيم قدرة المنظمات الأهلية حتى يمكنها مواجهة احتكار السلطة السياسية من قبل الحكومة. واحتكار السلطة الاقتصادية من قبل رجال الأعمال وذلك دون السماح للدولة بالتخلى عن دورها فى رعاية الشعب، ولا لرجال الأعمال بأن يتنكروا لحق المجتمع عليهم.

– وفضلا عما سبق فإن أحد أبرز التطورات العالمية التى تجرى الآن هو أن الفرد يحاول أن يسترد جزءاً من وجوده وفاعليته بعد تآكل دوره نتيجة طغيان الكيانات والمؤسسات الكبرى عليه وتغولها إزاءه، الفرد أو المواطن أصبحت له الآن قدرة أكبر على الفعل وباستخدام أدوات كثيرة باتت تتيحها له العولمة.

وهذه الرؤية التى تجعل من الفرد كيانًا فاعلاً ووجودًا مستقلاً وهو ما يتفق مع الرؤية الإسلامية التى تجعل هناك حساباً فردياً بجوار الحساب الجماعي. وتخاطب الفرد بفروض العين كما تخاطب الجماعة لتحقيق فروض الكفاية.

– كما تكتسب هذه الأطروحة أهميتها من أزمة الحركات والتنظيمات الإسلامية القائمة وفى مقدمتها الحركات السياسية الإسلامية، هذه الأزمة التى جعلت التدين – خاصة فى فئة الشباب – ينشأ بعيدًا عن أطرها التنظيمية ومرجعيتها الفكرية ومظاهرها السلوكية.

وإذا أردنا أن نوضح طبيعة العلاقة بين هذه الأطروحة ومسائل الديمقراطية، فيحسن أن نؤكد أنها تدخل ضمن ما تناولناه فى الجزء الثانى من هذه الدراسة وهو عملية بناء وتقوية المجتمع الأهلى باعتبار أن الفرد أو المواطن الفاعل فى إطار منظمة أهلية أصبح لديه استعداد وإمكانية أكبر من غيره فى المساهمة فى تقوية بناء المجتمع الأهلي.

أطروحات العمل الإسلامي.. وساحة العمل الديمقراطى العام:

١- هذه الأطروحات جميعًا تنطلق من تعدد وتشابك العوامل التى أدت إلى فقدان المسلمين لشروط التجديد الذاتي، ووقوعهم تحت سيطرة الاستعمار الغربى وهى تتسم بامتلاكها - إلى حد ما - رؤية أولية للتحديات التى تواجه المسلمين فى المجالات كافة، إلا أنه تظل السمة المميزة لكل طرح هو المدخل أو النقطة الأساسية التى يبدأ منها فى تصوره لحل أزمات الأمة الشاملة، وهو ما يكون له أثر كبير فى تحديد أولويات ومجالات العمل، كما تلون نقطة الانطلاق بدورها سائر أجزاء العمل: فالطرح العقدى أو السلفى يرى ضرورة تصحيح عقيدة المسلمين كسبيل لفلاحهم فى الدنيا والآخرة، والطرح الوعظى يرى ضرورة الحفاظ على هوية الفرد المسلم، والطرح الإخوانى يرى ضرورة التربية الشاملة للفرد، والجماعة المسلمة كسبيل لتحقيق النهضة، وهكذا سائر الأطروحات تتحد فى الهدف (نهضة المسلمين ومواجهة الاستعمار الغربي)، ولكنها تختلف فى تحديد نقطة البداية لتحقيق النهضة المنشودة.

ولكن تظل المعضلة الأساسية هنا فى أن الانطلاق من نقطة محددة - دون أخذ سائر المنطلقات فى الاعتبار وفقًا لوزنها النسبى - يحول نقطة الانطلاق هذه إلى "تفسير مطلق"، أو "حقيقة كلية" تعيد تفسير أو تفكيك وبناء الواقع وقراءة التاريخ، بل وفى أحيان كثيرة الدين(١٦) بما يجعل حقيقة وقتية تمتعت فى وقت ما بصدق جزئى إلى حقيقة دائمة مطلقة.

كما يخلق هذا ذهنًا خاصًا يرى كل شيء بالمنظار، أو نقطة البداية التى انطلق منها، بعبارة أخرى، فإن هناك فرقًا بين التأكيد الدعائى على أحد أجزاء المشكل الذى واجه الجماعة المسلمة (مشكل الاستعمار والقابلية له) وبين تفسير المشكل وفقًا لنقطة بداية أو عنصر واحد، فالفرق بينهما هو أن التأكيد الدعائى يحاول إبراز عنصر من عناصر الإشكالية، أما التفسير فهو يبالغ فى تأكيد العنصر حتى يجعله أساس هيكل الإشكالية كلها.

فالمشاكل فى علاقة أطروحات العمل الإسلامى بالديمقراطية هى أنها - أى الديمقراطية - لم تدخل ضمن نسيج الأطروحات جميعًا بل كانت على هامشها، وما تعاطى معها من أطروحات كان تعاطيًا فرضته السياقات الاجتماعية والثقافية

والسياسية ولم يتحول إلى "تفسير" يتم من خلاله إعادة قراءة الدين والتاريخ والواقع، واقع المسلمين والبشرية كلها، تأمل كيف قدم سيد قطب تفسيرًا شاملا أو نظرية متكاملة عبر مفهوم الحاكمية والجاهلية.

فالعمل الإسلامى الذى يحاول أن يتخذ لنفسه المسار المناسب للتحدى المطروح على الجماعة المسلمة مرحليا وكليًا، يجب أن يتعامل مع مسائل الديمقراطية من حريات وتعددية ومساواة فى المواطنة.. إلخ باعتبارها مكونًا من مكونات الدين وليس على هامشه بما يتطلبه ذلك من "تفسير" وليس تأكيداً دعائياً فقط، إن هذا التفسير من شأنه أن يجعل مسائل الديمقراطية. من أولويات الخطاب، بما يتطلبه ذلك من تقديم أولوية مسائل الديمقراطية عن الحديث عن هوية الدولة والمجتمع، بمعنى أيها له الأولوية تطبيق الشريعة أم مسائل الحريات.

٢- الدخول المتزايد من قبل الإسلاميين فى مصر إلى ساحة العمل العام والتفاعل مع قضاياه والتعاطى مع أجنداته من شأنه أن يزيد من تعاطى أطروحاتهم مع مسائل الديمقراطية سلبا أو إيجابًا، فهذا ما نلحظه من خلال خبرة كل من الأطروحة الفكرية وأطروحة الإخوان على مدار العقدين الماضين، كما يمكن أن نلحظ بعضا من قسماته فى الأطروحة السفلية.

٣- هناك تغذية متبادلة وتفاعل بين أطروحات العمل الإسلامى المختلفة فيما يخص مسائل الديمقراطية، فلا شك أن الأطروحة الإخوانية قد استفادت إلى حد كبير مما أنتجته الأطروحة الفكرية فيما يخص مسائل الديمقراطية، خاصة بعد دخول الأخوان إلى ساحة العمل العام فى صورته النقابية والسياسية.

إلا أن هذا لا ينفى أن هذا التفاعل قد يكون أحد المحددات الهامة فى تعاطى إحدى الأطروحات مع مسائل الديمقراطية، فموقف الأطروحة السلفية الرافضة لبعض مسائل الديمقراطية وتجلياتها قد أوجد حدودًا على تعاطى العمل الإسلامى مع الديمقراطية وأوجدت أحياناً وجدانًا متشككًا فى بعض مظاهر الديمقراطية.

٤- ساهمت عوامل متعددة على مدار العقدين الماضيين فى تحديد أولويات أجندة الأطروحات الإسلامية المختلفة، ولكن بعد ١١ سبتمبر وتداعياته أصبح هناك اختلاف نوعى فى ملامح هذه البنية وفى تأثيراتها على أطروحات العمل الإسلامي.

وعموما يمكن القول بأن الملمح العام للبيئة الحالية ـ كما أظن ـ هو العودة مرة أخرى إلى مرحلة "التحرر الوطني" من جديد فى ظل انهيار سياسات الدولة الوطنية العربية، وهو ما يعطى أهمية كبرى لقضايا الاستقلال الوطنى بأضلاعه الثلاثة: الاقتصادي، والحضاري، والسياسي. كما أتصور أن "التحرر الوطني" سيعيد تعريف القضايا والموضوعات، وليس تحديد أولوياتها فقط: فالديمقراطية وحقوق المرأة الآن لم تعد تدور بشكل أساسى فى نطاق الجدل الإسلامى - الإسلامي، أو الإسلامى - العلماني، بل أصبحت تدور حول رؤى يُراد لها أن تفرض منَ الخارج المهيمن، ورؤى داخلية لم تحسم بعض أطرافها موقفها بعد بشأن الموقف من رؤى الداخل.

والحوار الإسلامي - الإسلامى بات يدور فى بيئة خارجية تضغط بشدة تجاه "تحديث الدين" ذاته، ومن ثم فإن تأثير هذه البيئة سيكون بالغ الأثر فى تحديد طبيعة الأجندة وكيفية الاقتراب منها، وأتصور أنها ربما تدفع تيارات الإسلام بمختلف فصائلها وتياراتها الأساسية نحو التضامن الداخلى أكثر من إثارة قضايا التعدد والاختلاف.

وأخيرا، فإن المتأمل لحال النخب الثقافية والفكرية العربية يلحظ بشكل أساسى خفة حدة الاستقطاب الحادّ بين تياراتها المختلفة فى الفترة الماضية استشعارا منهم لتحديات الخارج وضغوطه، وأصبح هناك فرز -لم يتبلور بعد- حول محاور جديدة "وطني/ غير وطني" بعد أن كان على أساس علماني/ إسلامى هذا الملمح من شأنه أن يعيد تحديد أولويات القضايا، وكيفية الاقتراب منها، ومن شأنه أيضاً - إن تم التعامل معه برشد- وأن يدور الاستقطاب حول قضايا الخارج / الداخل، وأقصد بالخارج هنا المهيمن.

القسم الثانى: الإسلاميون فى مصر وبناء المجتمع الأهلى:

يكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة من اعتبارات عدة، أهمها:

١- مفهوم "المجتمع المدني" كمفاهيمٍ أخرى كثيرة، مثل: الديمقراطية، حقوق الإنسان، والبيئة... أصبح منظورًا متكاملاً أو أيدلوجية جزئية باعتبار الأيدلوجيات الشاملة، سقطت إلى حد كبير مع سقوط الاتحاد السوفيتى ونهاية الحرب الباردة وهو منظور يتم النظر منه، وتقويم كل فعاليات السلوك الإنسانى عبره، حيث يُنظر من

خلاله إلى التاريخ: تاريخ المجتمعات والحضارات وواقع هذه التجمعات وآمالها المستقبلية، ولا يقتصر النظر والتقويم بالطبع على النظر السياسي، بل يتم التطرق إلى القيم الثقافية والاجتماعية الموروثة والسائدة فى علاقاتها مع المجتمع المدني.

كما إن مفهوم "المجتمع المدني" وما ارتبط به من مفاهيم اكتسب ذيوعًا وانتشارًا فى السياق الثقافى والسياسى العربي، وانتقل من مجرد مفهوم علمى إلى شعار. ثم تحول الشعار إلى قيمة مرجعية فى حد ذاته، يستخدمها البعض بدلالات ومعان معينة، تمثل فى أحيان كثيرة رؤيته هو لهذه الدلالات وتلك المعانى والمضامين، وقد جعلها هؤلاء معيارًا لتحديد الموقف وإطلاق الأوصاف على القوى السياسية والقيم الثقافية والاجتماعية القائمة أو الموروثة.

٢- العمل الإسلامى فى جوهره عمل أهلي، نشأة وممارسة واستمرارًا. فلقد نشأ العمل الإسلامى ونشط فى القرن العشرين، لمواجهة التحدى الذى واجه الجماعة المسلمة والمتمثل في: أولاً، القابلية للاستعمار التى تمثلت فى معالجة عوامل النهوض الداخلي، ثانياً، الاقتحام الغربى سياسيا واقتصاديا وفكريا، ويقصد به غزو النسق العلمانى الحداثى الغربى الذى يريد أن يذهب بالإطار المرجعى الإسلامى لمجتمعاتنا تمامًا، وما ينتج عن ذلك من ازدواجية فى الأطر المرجعية، بين الأطر المرجعية الإسلامية، والمرجعية الغربية فى المؤسسات والنظم والأفكار.

ويعتبر تفاعل العمل الإسلامى (فكرًا وحركة) قديم مع مسائل العمل الأهلى منذ أن نشأت حركة الجمعيات الأهلية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلا أن الإدراك النظرى والعملى لأهمية العمل الأهلى لم يظهر إلا أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، حين تم تدشينه فى الخطاب العربى المعاصر، ثم راج فى أوائل التسعينيات بشكل متصاعد، وكان إدراك الأهمية من قبل الإسلاميين نتاج أسباب متعددة أبرزها:

- التفاعل مع حركة الأفكار المطروحة وإلحاحها على الساحة العامة.

- تطور الإدراك بالممارسة، سواء النظرية كما فى حالة مدرسة العلوم السياسية من منظور إسلامى فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- بجامعة القاهرة، أو الممارسة العملية التى تصاعدت منذ منتصف الثمانينيات فى النقابات المهنية.

– حالة الانسداد السياسى التى بات يعانى منها العمل الإسلامى منذ أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي، والتى أدت ببعض فصائل الإسلاميين ومنظريهم إلى إعادة التفكير فى تضخم المكون السياسى من مكونات العمل الإسلامي، وبدء التفكير فى أهمية الانتقال إلى العمل الأهلي، وقد صاحب ذلك تنظير فكرى لهذا العمل، سواء على مستوى الأصول المنزلة (قرآن وسنة)، أو فيما يخص إعادة قراءة الخبرة التاريخية للأمة، أو حتى ممارسات الإسلاميين فى تاريخهم الحديث منذ حركة الإخوان عام ١٩٢٨، مرورا بتقويم تجاربهم المعاصرة فى مصر وتونس والجزائر.

ينتقل من مفهوم لآخر فى الدراسة الواحدة دون أن يعنى ببيان الفروق بين هذه الاستخدامات المتعددة، ولكن يعنى فى نفس الوقت أن المفهوم،باعتباره تصورًا وإدراكًا فى الذهن، لم يتحول بعد إلى مصطلح –ما تعارف عليه أهل فن معين– تم الاستقرار أو الاتفاق على تحديد دلالته.

لقد كان لهذا الاضطراب والغموض له تأثير فى إدراك الإسلاميين وتعاملهم مع مفهوم "المجتمع المدني"، فالفكر الإسلامى تلقى مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم وافد، إما بالإنكار بدعوى خصوصيته التاريخية واستتباعاته الفكرية والعملية من مفاهيم وأجندة عمل ترتبط به، أو بزعم وجوده بالفعل فى الخبرة الإسلامية بمسميات مختلفة، ثم تطورت الرؤى المختلفة لكلا الموقفين سواء بفعل إلحاح خطاب المجتمع المدنى وظهور عدد من الفعاليات والأنشطة تحت مظلته، أو محاولات استثماره إسلاميا باعتباره مفهوما يقع فى جزء منه فى دائرة المشترك الإنساني، وأصبحت التوجهات تتجه نحو طرح مضمون محدد للمفهوم والمفاهيم المرتبطة به ودلالاتها مثل: العمل الطوعي، العمل الخيري، مؤسسات الأمة، العمل الأهلي، بالإضافة إلى تصور الامتداد التاريخى للمفهوم والتساؤل حول مدى معرفة المجتمعات الإسلامية مجتمعا مدنيا؟،وكيف نما وتطور وما مقومات فعاليته؟ وما أسباب تدهوره؟ وهل كان للدولة دور فى هذا؟ وما الإطار القيمى الحاكم له؟ وما أخطاء الممارسة التى أودت به؟

هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملى والممارسة فقد أصاب الإسلاميين اضطراب شديد فى التعامل مع مؤسساته حين ركزوا أنشطتهم أساسا فى

المؤسسات الحديثة من مؤسسات المجتمع المدني، الجمعيات والنقابات وأهملوا المؤسسات الموروثة (الطرق الصوفية، العائلة، المسجد، الأوقاف) بل نظروا إلى الأخيرة بعين الشك والريبة، وجرى بينهم وبين بعض هذه المؤسسات صراع (الطرق الصوفية)، ولعب الانتقال إلى المؤسسات الحديثة (النقابات المهنية) دورا فى تفريغ بعض المؤسسات الموروثة من فعاليتها حين انتقل الجيل الوسيط فى جماعة الإخوان من العمل فى المسجد فى السبعينيات وأوائل الثمانينيات إلى العمل فى النقابات المهنية فى منتصف الثمانينيات، ولم يستطع هذا الجيل أن يرجع مرة أخرى للعمل فى المساجد بعد أن أقصى من النقابات المهنية فى أوائل التسعينات، بل وجدنا من بعض الإسلاميين من يدين العصبية العائلة والمؤسسات التراحمية فى المجتمع على الرغم من أن إضعافها يؤدى إلى تغول الدولة.

إن هذا الاضطراب والغموض الذى أصاب إدراك الإسلاميين وتعاملهم مع المجتمع المدنى ينقلنا إلى ضرورة تعريف المفهوم وبيان مقوماته من على أرضية نظرية وفكرية مستقلة عن الأرضية الغربية، ولكنها متفاعلة معها.

الدولة المصرية والعمل الأهلى: موقع الإسلاميين

قبل الدولة المركزية الحديثة كان يتم رؤية العمل الأهلى فى مصر باعتباره جزءاً من الأمة ككل، أياً كان نطاق الأمة -عربيًا أو إسلاميًا-، ولكن مع تدخل الدولة المصرية بتنظيم مجالات العمل الأهلى كافة، والتى بدأت مع القوانين المختلفة، قوانين الوقف، وقوانين الجمعيات الأهلية، وقوانين الطرق الصوفية... بدأ العمل يكتسب طابعًا قطريًا، ذلك لأن الدولة الحديثة التى جعلت الشرعية من صنعها ومن داخلها لم تكن لتنظر إلى العمل الأهلى عبر القومى إلا بعين الريبة، لأنه يجب أن يتم من خلال مؤسساتها المختلفة.

بعبارة أخرى،فإن محددًا هامًا من محددات إدراك وفهم وتحليل العمل الأهلى المصرى هو علاقة العمل الأهلى بالدولة، وتطور هذه العلاقة، ويمكن أن نجعل -بشكل مبدئي- من تدخل الدولة المصرية لتنظيم القطاع الأهلى بمجالاته المختلفة هو الحد الفاصل بين تحول التفاعلات عبر القومية لتكون منطلقة من إدراك وتصورات

الناس ورؤيتهم باعتبارهم جزءاً من الأمة. وبين تفاعلات عبر قومية ألقت القطرية بثقلها عليها.

هذه الملاحظات العامة فى علاقة الدولة المصرية بالعمل الأهلى عامة وتفاعلاته عبر القومية خاصة لا يعنى إمكانية التمييز بين فترات تاريخية يكتسب فيها العمل الأهلى علاقة مختلفة مع الدولة تلقى بظلالها على التفاعل عبر القومي. فالفترة الناصرية التى تمت فيها مصادرة وتأميم جميع فاعليات العمل الأهلي. لم تر تفاعلاً عبر قومى يمكن أن يتم إلا من خلالها. فالتفاعل عبر القومى كان يتم عبر بوابة الحكومات والسلطة القائمة. ولكنه الآن أصبح مباشرًا أو يحاول أن يكون مباشرًا. ففى السنوات من ١٩٨٨– ١٩٩٠ قامت المعونة الأمريكية فى مصر بالعمل مع ١٩٧ منظمة فى مجال تنمية المجتمع. كما أن اتفاقية عام ١٩٩١ بين المعونة الأمريكية ومصر تضمنت تنفيذ مشروعات بقيمة ٢٠ مليون دولار مع المنظمات غير الحكومية.

ولكن هناك إصرارا من الدولة المصرية على أن تظل تفاعلات العمل الأهلى تتم من خلالها وعبر مؤسساتها، وهى تسعى لتنظيم العمل الأهلى وفقاً لهذا التوجه، وقد برز ذلك واضحًا فى قانون الجمعيات الأهلية المحكوم بعدم دستوريته. وفى علاقة الدولة بمنظمات حقوق الإنسان المصرية فى الفترة الأخيرة، بالإضافة إلى تجربة الإسلاميين فى النقابات المهنية. ففى هذه الأمثلة كان هناك إصرار من الدولة على أن تظلل شرعيتها القانونية والإجرائية جميع هذه التفاعلات، وفى حالة الفشل فى مد هذه المظلة على النشاط الأهلي، فإن البديل المطروح هو استخدام الأدوات القمعية فى مواجهته "حالة الإسلاميين فى النقابات– وبعض منظمات حقوق الإنسان".

كما أن بروز نمط التفاعلات المباشرة بين العمل الأهلى المصرى مع الخارج فرض على الدولة المصرية التحايل على والتكيف مع الضغوط التى يستخدمها بعض أطراف العمل الأهلى فى مواجهة إجراءات قمعية من قبل الدولة، وبالمناسبة.. فنمط التحايل المشار إليه هو المرشح لأن يحكم علاقة الدولة المصرية فى المستقبل بالمنظمات الأهلية كثيفة التفاعل عبر القومي، وهذا النمط يتخذ أشكالاً متعددة. مثل إنشاء منظمات أهلية تكون نخبتها موالية للجهاز الحكومي، وتقوم بتلقى التمويل الخارجى المتاح،

وإبراز الإصغاء والحوار مع فاعليات العمل الأهلي، ولكن تظل التوجهات السلطوية قائمة "حالة قانون الجمعيات المحكوم بعدم دستوريته".

وتظل المعضلة التى تواجهها الدولة والعمل الأهلى معًا أن الدولة المصرية الآن تتآكل إزاء الخارج، وتنسحب عن أداء كثير من المهام والأدوار والوظائف التى كانت تضطلع بها من قبل. كما أن القوى المهيمنة فى النظام الدولى تحاول أن تحيط الدولة المصرية بعمل أهلى من جنسها وطبيعتها. ويظل العمل الأهلى "الوطني" -إن صح التعبير- الذى كان يمكن أن يملأ الفراغ الناتج عن تآكل وانسحاب الدولة. يظل هذا النوع من العمل محاصرًا مقيدًا من قبل الدولة، ويفاقم من هذه المعضلة أن الدولة تحاول حتى الآن، وقد نجحت إلى حد كبير -ولكن لا ندرى إلى متى- فى الفصل بين التحرر الاقتصادى الذى تنتهجه وبين كل من التحرر الاجتماعى والسياسي. فالقوى الغربية -حكومات ومؤسسات دولية- اتجهت فى ضوء سياسات التحرر الاقتصادى وإعادة الهيكلة إلى تقوية المجتمع الأهلي، وحفز تنظيماته للحد من سيطرة الدولة والحد من نطاق تدخلها، وهى تعتبر التحرر الاجتماعى ضرورة مهمة لإحداث التحرر الاقتصادى.

وهنا يواجه الإسلاميون معضلة عظمى هي: كيف يمكن أن يقوى من العمل الأهلي دون إضعاف جهاز الدولة؟ وكيف يمكن أن يمارس عملا أهليًا عبر قومى أى متجاوزا لحدود الدولة القطرية فى ظل نظر قطرى من قبل جهاز الدولة؟

ويلاحظ استمرار إصرار الدولة المصرية على انتهاج سياسات تمييزية فى التعامل مع العمل الأهلى: فالقوانين والإجراءات تقيّد العمل الأهلي، ولكن الدولة تتعامل معه بسياسات الأمر الواقع، فتقبل به دون الاعتراف به قانونًا، أى تمنحه شرعية واقعية دون الشرعية القانونية، وتقبل الدولة الشرعية الواقعية بمقدار ما تملك تنظيمات العمل الأهلى من شبكات دولية وإقليمية تضفى عليها قدراً من الحماية. فالدولة على سبيل المثال تفرض قيوداً فى القوانين واللوائح على التمويل المحلى المتاح للعمل الأهلى فى نفس الوقت التى يتحول فيها التمويل الأجنبى إلى أمر واقع فى العمل الأهلي، ولا يخفى أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادى هو أحد المحددات الهامة التى تحكم وستحكم قوة العمل الأهلى فى المستقبل، إذ يلاحظ أن ما يحدث فى

قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبى الذى تقدِّمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة، وبالتالى ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضًا لتمويل المشروعات" فى أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية العربية تطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب، إلا أن التمويل ليس متاحًا لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات -سواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل- لا تجد صعوبة فى توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى، سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها، تطرق أبواب المنظمات المانحة الباب تلو الآخر دون فائدة تذكر. وبالتالى كان التمويل وسيستمر عاملاً رئيسيًا محددًا لانطلاقة أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى، فإن التفاعلات عبر القومية -وخاصة فى بعدها الأجنبى غير العربى والإسلامي- تستخدم فى الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن فى مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التى أشرنا إليها فى نهاية البند السابق.

ويبقى التحدى الذى يواجه الإسلاميين هو دور التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلى المصرى فى بناء الشبكة العصيبة لمفهوم الأمة؟ أم تؤدى هذه التفاعلات إلى الاندماج فى سياسات وشبكات العولمة الجارية؟ أم يظل كما هو قائم الآن وجود تنازع بين الترتيبات عبر القومية الأصيلة وتلك البديلة؟

تساؤلات تحتاج إلى متابعة فى عدة دراسات قادمة، ولكن يبقى أن العمل الأهلى بحكم عوامل متعددة على رأسها البيئة الدولية يحاول إعادة التوازن بينه وبين الدولة المصرية، ولكن هذا التوازن يلعب فيه الوافد أو العامل الخارجى دورًا كبيرًا، وهذا ما سيحكم طبيعة العلاقة فى المستقبل.

بعبارة أخرى، فإن هناك حركة تمدد دائم من قبل جهاز الدولة على العمل الأهلى بما أضعفه، ولأن جهاز الدولة الآن يضعف أيضًا أو يتآكل إزاء تحديات خارجية يواجهها، من هنا تبرز المعضلة التى سنواجهها، وهى إحاطة الوافد الخارجى

بالاثنين معًا "جهاز الدولة والعمل الأهلي"، وهذا من شأنه أن يعصف بالاثنين معاً ما لم يبادر جهاز الدولة أولاً بالتخلى عن سياسة الإلحاق والهيمنة التى ينتهجها فى علاقته بالعمل الأهلي، على أن يسعى العمل الأهلى من جانبه إلى خلق مجال مشترك بينه وبين جهاز الدولة يكون محلاً لتقوية الاثنين معًا، وليس سبيلاً لإضعاف جهاز الدولة.

وهنا يثور التساؤل التالى: هل يمكن أن يلعب الإسلاميون دوراً فى خلق هذا المجال المشترك؟ أم أن ممارستهم وحركتهم فى المجال الأهلى تعمق من نظرة الشك والريبة لدى الدولة فى العمل الأهلى؟.

هناك شروط يتطلبها خلق هذا المجال المشترك تتعلق فى جزء كبير منها بتوظيف العمل الأهلى سياسيًا وحركيًا، وهو ما سنشير إليه فى رابعًا من هذا الجزء.

الإسلاميون ومشكل تمويل العمل الأهلى

سيظل مشكل التمويل أحد المحددات الأساسية التى سترسم مستقبل العمل الأهلى فى مصر، ويلاحظ فى علاقة الإسلاميين بهذا المشكل أنهم استطاعوا إلى حد كبير حل هذا المشكل بطرق ثلاث:

١- التجاوب مع المكون الدينى الراسخ فى نفوس المصريين، والذى يدفعهم إلى إخراج ما فى الجيوب -وإن قل أو صغر- مرضاة لله تعالى، وقد نجح الإسلاميون فى التعاطى مع هذا المكون عبر خطاب دينى قوي، غذته ثقة كبيرة فى أشخاص القائمين على المشروعات الخيرية.

٢- تنمية الموارد المالية للمؤسسات الأهلية التى عملوا فيها، كما جرى فى تجربة الإسلاميين فى النقابات المهنية المصرية بين عامى (١٩٨٤-١٩٩٥) حيث ارتفعت حصيلة الموارد المالية لهذه النقابات، وبلغت أرقاما قياسية استُخدمت فى تمويل الأنشطة المختلفة وتوسيع دائرتها لتشمل مجالات جديدة، أبرزها تقديم خدمات لأعضاء هذه النقابات. ويمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى تجربة بعض الجمعيات الإسلامية، وفى مقدمتها الجمعية الشرعية التى استطاعت أن تمول جزءا كبيرا من نشاطها من خلال موارد ذاتية لها.

٣- كما لعبت شبكة التفاعلات عبر القومية للإسلاميين دورا فى تمويل أنشطة العمل الأهلي، فقد أدت الزيادة الكبيرة فى الموارد المالية لدول الخليج العربى -فى ظل الطفرة النفطية- إلى تمويل جزء من النشاط الأهلى فى مصر.

إلا أن هذا النجاح النسبى جابهته مجموعة من التحديات، أبرزها:

أ- عدم القدرة على توفير استمرارية لهذا التمويل فى بعض القطاعات، وبالنسبة لبعض المؤسسات.

ب- لم يشهد العمل الإسلامى اهتماما ببعث بعض الصيغ الموروثة التى ساهمت إلى حد كبير فى تمويل العمل الأهلي، كمؤسسة الوقف التى شهدت إحياء فى بعض البلدان (الكويت على سبيل المثال) حين استطاع العمل الإسلامى فى الكويت تطوير صيغ شديدة التركيب وتتسم أيضا بالجدية لتمويل العمل الأهلى، ولكننا فى مصر لم نشهد تطويرا لهذه الصيغ التمويلية، وظل أغلبها فى إطار الصيغ التقليدية التى تستحثّ الناس على فعل الخير فقط.

جـ- ما يزال العمل الإسلامى حتى الآن يعمل فى مجال العمل الإغاثى والخيري، ولم ينتقل إلى صيغة العمل التنموي، وهذا يتعلق فى جزء كبير منه بعدم قدرة العمل الإسلامى -فى مجال العمل الأهلي- على تقديم صيغ أكثر تطورا، بخلاف العمل الأهلى الجديد الذى استطاع تقديم صيغ جديدة ومجالات عمل غير مسبوقة فى العمل الأهلى المصري، بغضَ النظر عن تقييمنا لمدى فاعلية هذه الصيغ وجدواها.

د- إلا أن أبرز تحديات العمل الأهلى هو اتباع الحكومة سياسات تمييزية فى مسألة التمويل، إذ تفرض قيودا مشددة على التمويل المحلي، فى حين تطلق يد التمويل الأجنبي.

والخلاصة فى هذه النقطة: أن الإسلاميين فى مصر استفادوا من الصيغ الموروثة فى تمويل العمل الأهلي، ولكنهم لم يستطيعوا -إلى حد كبير- أن يطوروا هذه الصيغ لتستجيب للتطورات التى يشهدها العمل الأهلي، ناهيك عن عدم بعثهم وإحيائهم لصيغ كانت موجودة فى الخبرة التاريخية الحضارية للأمة يمكن أن تمثل إسهاما وتطويرا للعمل الأهلي. كما إن التفسير الكامن وراء هذه الظاهرة هو أن العمل الإسلامى

مع جماعة الإخوان عام ١٩٢٨ قد تركز عمله أساسا فى البنى الوافدة، وكانت مادته البشرية أساسا تستمد من التعليم الحديث، وقد استمر هذا النهج مسيطرا إلى حد كبير على بنية العمل الإسلامي، ودفعه دفعا إلى التعاطى مع البنى الوافدة من العمل الأهلى (جمعيات- نقابات...)، ولم يسعَ إلى إحياء الصيغ الموروثة وبعثها أو تجديدها.

العمل الأهلى بين التوظيف السياسى والحركى: نحو تفعيل البيئة الديمقراطية

فى علاقة الإسلاميين من الوجهة السياسية بالعمل الأهلى تبرز بعض الإشكاليات وهى:

١- العديد من التنظيمات الإسلامية تحوى فى طياتها داخل التنظيم أو المؤسسة الواحدة مجالات عمل متعددة. فهناك العمل السياسى الذى يقصد به اعتلاء مكامن اتخاذ القرار فى السلطة العليا للمجتمع، بجوار العمل الأهلى بالمفهوم السابق الذى يتخذ أشكالا متعددة وصورا شتى.

٢- قد يتطور التنظيم الإسلامى أو يتنقل من العمل الأهلى الصرف بمعناه السابق إلى ممارسة عمل سياسى مباشر، مشاركة فى انتخابات برلمانية أو تشريعية أو إنشاء جناح أو ذراع سياسي، سواء اتخذا شكلا تنظيميا مستقلا مثل إنشاء جماعة الإخوان فى الأردن لحزب جبهة العمل الإسلامي، أو مجرد تفريغ بعض العاملين فى التنظيم الإسلامى لممارسة السياسة باعتبارهم جناحا سياسيا للتنظيم.

٣- وقد يتراجع التنظيم عن ممارسة السياسة ويرتد إلى ممارسة العمل الأهلي، نتاج ظروف قد تكون داخلية، متعلقة ببيئة التنظيم، أو خارجية تخص البيئة المحيطة بالتنظيم، سواء كانت محلية أو إقليمية أو دولية.

٤- وقد يقوم جناح أو مجموعة داخل التنظيم بتقديم خبرة فى العمل الأهلى مستقلة إلى حد كبير عن التنظيم الأم الذى خرجت منه هذه المجموعة. خاصة إذا قدمت هذه المجموعة خبرتها فى العمل الأهلى عبر أحد التنظيمات أو المؤسسات الأهلية المستقلة التى فى النهاية هى ملك أفرادها المنضوين تحتها (تجربة الإخوان المسلمين فى النقابات المهنية المصرية فى الفترة من عام ١٩٨٤-١٩٩٥م).

ويلاحظ بصفة عامة أن هناك فى داخل الإسلاميين من يعى خطورة التوظيف السياسى للعمل الأهلى ويرفض مطلقا مثل هذا التوظيف، استشعارا لخطورة الانخراط فى العملية السياسية على تعسف السلطة السياسية تجاهه، إلا أنه يلاحظ أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدى إلى الاقتران بين السياسة -بالمعنى الذى قدمته- والعمل الأهلي،فهناك أسباب تتعلق بالواقع السياسى القائم، وأسباب تخص فصائل الإسلاميين ووضعيتهم على الساحة العامة فى مصر وطبيعة النخبة "نخبة العمل الإسلامى" القائمة على العمل الأهلي، كما أن هناك أسبابا تتعلق بالعمل الأهلى ذاته والأدوار المنوطة به.

وفى البيئة السياسية يمكن أن تشير إلى أزمة الأحزاب المصرية وعجز البنية الحزبية عن استيعاب القوى الفاعلة فى الساحة المصرية وهو ما دفع بعض مؤسسات العمل الأهلى إلى تصدّر العمل السياسى كما جرى فى النقابات المهنية (٨٤-١٩٩٥).

كما أن السياسة فى العالم الثالث تكتسب معنى شاملا متسعا ومتضخما، سواء من قبل الأنظمة أو حتى الحركات والقوى السياسية، فكل فعل أو قول هو فى النهاية ممارسة سياسية.

وهناك أسباب تخص الإسلاميين ووضعيتهم على الساحة العامة فى مصر، فقد افتقدت كل فصائلهم الوجود القانونى الرسمى وهو ما دفع إلى استخدام بعض مؤسسات العمل الأهلى كواجهة سياسية تسعى من خلالها إلى الحصول على الشرعية الواقعية والتواصل الجماهيري، وقد زاد من تسييس العمل الأهلى أن الأجيال الوسيطة فى الحركات السياسية الإسلامية أجيال مسيّسة، فهذا الجيل مع احتكاكه بالعمل العام إبان الفترة الجامعية فى السبعينيات لم يقصر عمله على ما هو طلابى وخدمى دعوى فقط، بل كان الطابع الغالب لحركة هذا الجيل هو ممارسة السياسة من خلال العمل الطلابي، بعبارة أخرى فإن هذا الجيل وجد نفسه منذ أن وعى يمارس السياسة مقترنة بغيرها من الأدوار الأخرى.

أما الأسباب التى تخص العمل الأهلى ذاته، فهى أن القوانين المنظمة لقطاع كبير من العمل الأهلى (النقابات المهنية والعمالية) تتحدث عن دور سياسى لها، كما استخدمت أنظمة الحكم المتعاقبة فى مصر المؤسسات الأهلية لأداء وظائف وأدوار

سياسية، بدءا بالتعبئة السياسية خلف توجهات وسياسات الحكم، وانتهاء باستخدامها كذراع تقدم به مسكنًا (ترياقا) تخفف به آلام المشاريع الاقتصادية والاجتماعية التى تتبناها. والعمل الأهلى فى تصور أنظمة الحكم المصرية عمل تعويضى خاضع للقمع والسيطرة.

ولايعنى استعراض أسباب الاقتران بين السياسى والأهلى عدم وجود إيجابيات لذلك من أمثال: إخراج التنظيمات الأهلية من دائرة المصالح الشخصية لجمهورها بإيجاد -لدى قطاع منهم- وعى عامّ يتجاوز مصالحهم الضيقة، كما أعطت الممارسة السياسية من قبل الإسلاميين حيوية وثراء للحياة السياسية المصرية، بالإضافة إلى استقطاب عناصر وكوادر جديدة للعمل العام والعمل السياسى بوجه خاص، كما قدمت بعض مؤسسات العمل الأهلى للحياة السياسية المصرية نوعا من العمل السياسى بأخلاقيات وممارسات مختلفة عما هو سائد، كان أبرزها: نزاهة الانتخابات، وتنازل عن المكان فى حال خسران الانتخابات.

هذه الإيجابيات جميعا لا تعنى ضرورة فك الارتباك بين الأهلى والسياسي، فطبيعة العلاقة بينهما ستلقى ظلاله على مستقبل العمل الأهلى فى مصر. وعليه فإن نقطة الانطلاق الأساسية هى قدرة الإسلاميين على إعادة تعريف السياسة حين يريدون أن يتوجهوا إلى العمل الأهلى كخيار إستراتيجي، كما أتصور أن هناك ثلاثة أشكال من الممارسة السياسية قد تختلط ببعضها البعض فى الممارسة والفعل، ولكن تظل هناك ضرورة للتمايز العضوى بينها: تمايزاً فى الأدوات التى تقوم بها، والأشخاص التى تتحرك فيها، لأن لكل منها مقتضياته ومستلزماته التى تختلف بحكم الطبيعة والخصائص المميزة لكل منها:

النوع الأول: هو "السياسة الصراعية"، ومثلها البارز الأحزاب، وهى الفعل السياسى الذى تقوم بها القوة أو الطرف السياسى إزاء الأطراف والقوى الأخرى، والعمل السياسى وفقاً لهذه الوجهة له مجموعة من السمات والخصائص أبرزها:

- جوهر النزعة الصراعية هو تحقيق الربح والمصلحة المباشرة للجهة التى تمارسها.
- إبراز التميز والتفرد عن بقية الأطراف الأخرى المتنافس معها.

- عادة ما تطرح هذه القوى نفسها باعتبارها بديلاً للنظام القائم، ومن ثم فهى تسعى للسلطة.

النوع الثاني: وهى ممارسة "جماعة الضغط" حيث تسعى جماعات المصالح إلى تجميع مصالح أعضائها والتعبير عنها، والضغط من أجل تحقيقها.

النوع الثالث: هو ما أطلق عليه "السياسة الإصلاحية" وهو العمل الذى يهدف أساساً إلى توفير البنية الأساسية للممارسة السياسية الديمقراطية على المستوى الثقافى والقيمى: ثقافة الحوار والتعددية - المشاركة فى الهم العام والثقة فيه...الخ.

وتستطيع القول بأن السياسة الإصلاحية تسعى لإحياء الأمة وحضورها فى المجال السياسي،لأن هناك مشكلة حقيقية فى الممارسة السياسية فى الواقع العربى فى ظل غيبتها وانسحابها، إذا حضرت الأمة عادت السلطة إلى حجمها الطبيعى ومنعت من التغول (وبالمناسبة فإن جوهر العمل الأهلى هو حضور الأمة وفاعليتها). لذا فإنى أرى أنه بدلاً من أن يكون هدف العمل السياسى الإسلامى هو الوصول إلى السلطة، ليكن مقصده هو المنع أو الحد من تغول السلطة أياً كانت هذه السلطة: إسلامية (كما فى تجربة النظام السودانى التى لا تختلف كثيراً عن تجربة الأنظمة العربية فى بلداننا وإن ادعت الإسلامية) وغير إسلامية، ويتم ذلك عبر أو عن طريق تقوية ما يطلق عليه فى الأدبيات السياسية الحديثة "المجتمع المدني".

فالسياسة الإصلاحية يسعى صاحبها لأن يكون حكماً بين الفرقاء والأطراف. فجوهر هذه النوعية من السياسة هو المبدأ ومدى تحقيقه وتحققه فى أرض الواقع. وهو فى حالتنا هذه توفير شروط العمل السياسى الصراعى ثقافياً وقيمياً واجتماعياً داخل الحركات الإسلامية ذاتها أولاً. وفى المحيط الذى تتحرك فيه ثانياً، بالإضافة إلى تجسيد آمال الأمة وطموحاتها بتبنى قضاياها الكبرى والمركزية محل الاتفاق بين جمهور التيار السياسى الأساسى فيها (مثل فلسطين وغيرها...).

إن أخطر ما تركته حقبة التسييس الشديد (١٩٨٤- حتى الآن) على الحركة الإسلامية هو تسييس أعضائها الذى بات ينظر بالمنظار السياسى كما قدمت. خاصة أن للسياسة والسياسى بريقا في مقابل الاجتماعى والثقافى (الأهلي)، فمنه يحدث منزلق خطير فى الممارسة الإسلامية المعاصرة يتمثل فى مقولة إن الإصلاح الأهلي:

الاجتماعى والثقافي/القيمى (التربوى والدعوي) لا يمكن أن يتم إلا بتوفير شروطه على المستوى السياسى وهذا صحيح، وهو عين ما أريده فى هذا الصدد. ولكن هذا لا يعنى أنه لا يمكن تحقيق تقدم فى الأول إلا على أساس الثاني. كما لا يعنى تجاهل الهدف الأصيل (الإصلاح التربوى والدعوي) لصالح الهدف فرعية "الفرعى".

خاتمة: الإسلاميون في مصر وإعادة تعريف السياسة: كيفية المساهمة فى عملية التطور الديموقراطى

تدور السياسة في واقعنا العربي حول مفاهيم الصراع والتنافس والسعي لتحقيق المصلحة، وهذا قد جعل من السياسة المطروحة على مستوى الخطاب والعلاقات والأشكال والمؤسسات ذات مضمون غربي أساسًا، أي منقولة عن التشكيل الحضاري الغربي، وقد اكتسبت ـ بحكم قوة دفع وهيمنة المشروع الغربي صفة "العالمية" حين أعطيت مفاهيم "الديمقراطية" و"التعددية"، و"حقوق الإنسان" دلالات محددة (غربية أساسًا)، وبات مطالبا من الجميع تحديد موقف منها، فهي معيار القبول والرفض من قبل "العالم المتحضر" الذي هو هنا "العالم الغربي أساسًا. ومن قبل النخبة السياسية والثقافية العربية التي لا ترى غير الدلالات الغربية لهذه الألفاظ بديلا.

الدلالات الغربية للمفاهيم السياسية المطروحة، والتي ذكرت طرفا منها. تطرح كثيرًا من الإشكالات في علاقة الحركات الإسلامية بالسياسية، بل وعلاقة المواطن العربي بالسياسة، فتصيب هذه العلاقة بالتوترات والتناقضات. ويظل هذا التوتر قائمًا ما بقيت السياسة قائمة بمضمونها التنافسي الصراعي، ودلالاتها الغربية. وبإطارها الضيق غير المستوعب لكل الفعاليات السياسية والاجتماعية.

هذا التوتر ناتج ـ في جزء منه ـ عن سعى الحركات الإسلامية ـ التي تعاطت السياسة وقبلت التعامل مع النظام السياسي من خلال قواعده ـ لطرح "نموذج سياسي مستقل" (على غرار نموذج اقتصادي مستقل) يتناقض في بعض مكوناته مع النموذج السياسي الذي يتم التعامل معه: الحركات الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ سعت في تعاملها مع الديمقراطية أن تحافظ ـ في آن واحد ـ على مثاليتها الإسلامية الملتزمة بثوابت الشرع، وقيم الحرية والتعددية والتسامح والحوار، دون أن يعني ذلك تبني الديمقراطية بإطارها الفلسفي، وقد سعت الحركات الإسلامية التي دخلت ساحة

العمل السياسي إلى التعامل مع مفهوم "الديمقراطية" بتفكيكه عن طريق الفصل بين الأسس الفلسفية التي يتأسس عليها وبين الآليات والمؤسسات التي يطرحها (تداول السلطة ـ الأحزاب..)، ففي الوقت الذي رفضت فيه الحركات الإسلامية الأسس الفلسفية المعروضة، وسعت في نفس الوقت إلى أن تعطي لهذه الآليات والمؤسسات مضمونًا دينيًا، أي تؤسسه على أرضية الشرعية الإسلامية (تأمل الفتاوى التي تجيز عملية الانتخابات، والمشاركة في المجالس التشريعية والأحزاب السياسي..) والحركات الإسلامية في سعيها هذا قد حاولت أن تتواصل مع المكون الثقافي والاجتماعي للمواطن العربي الذي تحركه المشاعر الدينية، والذي ينظر إلى الممارسة السياسية القائمة بقدر من الشك والريبة وعدم الثقة.

إلا أن هذا المنهج في التعامل مع السياسة يثير عددًا من الإشكالات التي تواجه الحركات الإسلامية، كما تواجه الأنظمة السياسية على السواء:

١- هل يمكن الفصل بين الأسس الفلسفية للممارسة السياسية (التنافسية والصراع والربح السريع والمصلحة) وبين الأدوات والآليات والمؤسسات النابعة من هذه الأسس؟

٢- إشكال الممارسة السياسية دون تحقيق قدر من الوفاق الاجتماعي والثقافي في المجتمع، فغياب الاتفاق على حد أدنى بين الفرقاء في الوطن يجعل " الصراع" بينهم يدور على مرتكزات كلية ومبادئ أساسية بما يخرق سفينة الوطن، وتتحول ـ حينئذ ـ كل قوة أن تكون خصمًا من الأخرى وليس إضافة لها أو تطويرًا للممارسة السياسية ككل.

٣- هل يمكن إدماج الحركات الإسلامية داخل الإطار السياسي المطروح الآن الذي يتسم بالضيق الشديد (عدم القدرة على استيعاب القوى الفاعلة وفي مقدمتها القوى الإسلامية) والتناقض الذي تشعر به الحركة الإسلامية ـ والجماهير من ورائها ـ بين قيم هذا الإطار والقيم الأساسية التي تنطلق منها؟

بل إن هذا التناقض في الممارسة السياسية يطال الحركات الإسلامية ذاتها حين يصبح محظورًا على أعضائه والمنخرطين فيها ترشيح أنفسهم داخل أطرها التنظيمية، باعتباره فعلا مدانًا استنادًا لحديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ (نحن لا نوال

هـذا الأمر من يطلبه)، في الوقت الذي تسمح فيه بالدعاية والترشيح لرموزها وكوادرها في الانتخابات العامة.

إن بعضًا من هذه الإشكالات ـ فيما أتصور ـ لن تحل إلا بوعي الحركات الإسلامية بإمكانـية صياغة وتطوير نموذج للممارسة السياسية مختلفة عن النموذج "الوافد" القائم الآن، نمـوذج يحـافظ علـى القيم الإنسـانية القائمة في النموذج المطروح باعتبارها تراثًا إنسـانيًا مشـتركًا، ويضـيف إلـيها، في نفس الوقت الذي يحافظ فيه هذا النموذج على قيم الإسلام الأساسية ومرجعيته العليا.

إن هـذا الـنموذج المبتغـى، إذا استطاع أن يتواصل مع شبكة العلاقات الاجتماعية والثقافـية للمـواطن العربـي، فإن هذا التواصل من شأنه أن يساعدنا في استعادة مفهوم السياسة لمكانته وقيمته في الواقع العربي.

وصـياغة هـذا الـنموذج لا ينبغـي أن يقتصر على القيم الفلسفية فقط، وإنما لابد أن ينتقل إلى الأشكال والأدوات والمؤسسات، لأن الأخيرة هي التي تعطي للنموذج فعاليته في أرض الواقع.

صـياغة الـنموذج السياسـي المسـتقل يمـر – فـيما أتصور – عبر عدد من المداخل، تتكامل فيما بينها محدثة "توطينا" حقيقيا لقيم الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان في التجربة المصرية:

الأول: مدخل قـراءة الـدين أو تقـديم تفسـير لـه عـبر مدخل الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذه القراءة يمكن أن تمر عبر عدد من المستويات:

١ – جانـب تصـور عقـدي يحـرر الموقـف الفلسـفي للإسلام تجاه قيم الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان عبر تقرير المقاصد والغايات، وفي هذا الجانب يمكن الإشارة إلى مفاهـيم التوحـيد والاسـتخلاف وسـنن الله سـبحانه وتعالى في خلق الأقوام والأكوان والجماعات والأوطان كأرضية فلسفية يمكن الانطلاق منها.

٢ – جانـب فقهـي تشـريعي يؤصـل للضـوابط والحـدود ويرسـي المبادئ والأصول العامة.

ويحسن أن نشير هنا أن هذا الجانب يجب أن يسعى لأن يعطي لهذه القيم - قيم الحريات - قوة دفع عبر تأصيلها الإسلامي، لأن هناك من يقدم الإسلام باعتباره إطارا ضابطا فقط لا قوة دفع لهذه المساحة [البعض يتساءل عن ضوابط التعددية قبل أن يؤصل للتعددية على أرضية الشرعية الإسلامية].

٣ - جانب أخلاقي يرسم المسار السلوكي ويحدد القيم والمثل التي يجب أن تحيط بمسائل الحريات والديمقراطية.

الثاني: مدخل الخصوصية:

تظل كلمة "الخصوصية" من أكثر الكلمات التي يساء استخدامها وفق الهوى، فلا نكاد نجد سلطة أو نظاما أو جماعة أو فريقا إلا استخدمها بأشكال متعارضة لتبرير سلوك يفعله أو رأي يتبناه.

نقر بذلك..، ومع ذلك تبقى الخصوصية هي الكلمة المعبرة عن التنوع الذي هو شرط التفاعل مع الذات والغير (الآخر)، ومن ثم يصبح للحقوق معنى، وللواجبات مكان. وإبرازها والحرص عليها وفق هذا المفهوم يعني رغبة في الحوار والتفاعل والتعاون أكثر مما يعني تقوقعا وانعزالا.

وفي إطار خطاب الديمقراطية عند التطبيق في مصر، تبرز أهمية مراعاة خصوصية الثقافة السائدة حتى يستوطن الخطاب مع السلوك اليومي للناس عامتهم وخاصتهم، فحديث الخصوصية هنا يستدعي الثقافة العربية والإسلامية والتراث الحضاري الطويل. ويفتح الباب لإسهام الثقافة الإسلامية تحديدا - باعتبارها ثقافة المنطقة بصرف النظر عن الدين - في توطين القيم الأساسية للديمقراطية "التعددية - التسامح - كرامة الإنسان..."، وهي في الأخير مرجعية أساسية لثقافة مصر. فإذا التقى الخطاب الديمقراطي مع استدعاء للمرجعية بات أصيلا من أصالتها، عميقا من تجذرها، بل لا نغالي إن ادعينا أنه في هذه الحالة يحمل شيئا من قداستها.

لا يعني هذا أن كل التراث الثقافي ومنظومة القيم والأعراف السائدة نحن نتبناها أو نوافق عليها، لكننا نفتح الباب لمناقشة أثرها في إثراء وتوطين خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، واستدعائه من صالونات الصفوة إلى أسواق العامة.

كذلك فإن الخصوصية -وفق الفهم السالف- تساعد على إزالة حواجز الاستنكار المبدئي لكل ما هو غربي أو غريب باعتباره بدعة، وتراعي الاحتياجات الفعلية للناس، والحقوق المطلوب توفيرها. كما أنها تحدث ألفه بين الداعي والمدعو. وتساهم في تطوير خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان ليصبح خطابا يوميا وعاديا.

يضاف لهذا أنها تساهم في قطع الطريق على المزايدة السياسية، سواء من السلطة أو من الفرقاء السياسيين أو أصحاب المصالح الذين يسيئون استخدام لفظ "الديمقراطية" سواء لتخويف العامة من كل ما هو خارجي تحت دعوى "الأمن القومي"، أو لابتزاز السلطة لتحقيق هدف يبعد أو يقترب من الاحتياجات الحقيقية لعامة الناس.

وأفضل ما يمكن أن يحققه مدخل الخصوصية في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان هو الاعتراف بالغير (الآخر) والتصديق بأهمية الاختلاف والتنوع. فالخصوصية بالتعريف تعني أن هناك خصوصيات (أي تعدديات) ومن ثم فهناك آخرون يجب احترام حقوقهم ليفعلوا بالمثل، ومع ذلك هناك تراث إنساني مشترك لنا جميعا.

وهذا المدخل في رأينا أفضل كثيرا في تفعيل الديمقراطية وحقوق الإنسان من البدء بإلغاء التنوع وإضفاء الشمول على الحقوق والمطالب لكل الأفراد في كل مكان. لأنه ببساطة لا يتعامل مع الناس على أنهم "أفراد" نمطيون متشابهون، لكنه يتعامل معهم على أنهم "بنو آدم"، لكلٍ حاجاته واهتماماته وحقوقه، وتبقى الفطرة الإنسانية هي المشتركة بين الجميع.

ولكن السؤال هو: كيف يتم التوطين؟.

يظل ما أسلفناه رهين "الكلام" ما لم يتحول إلى "فعل". ونحو فعل التوطين لخطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في مصر فإننا نقترح البدء بالنظر في عدد من المسائل، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- مواطن خصوصية المجتمع المصري في دائرة الديمقراطية وحقوق الإنسان.
- إسهام الثقافة الإسلامية والتراث العربي في إثراء فكرة الحقوق وممارستها وإبراز التنوع والتفاعل واحترام الآخرين وتكريم الإنسان.

- الخلفية الثقافية ومنظومة القيم السائدة في مصر المعوقة والدافعة لتوطين وتفعيل خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان.
- ملاحظات على الخطاب العالمي للديمقراطية وحقوق الإنسان تؤثر على توطينه في المجتمع المصري.

الثالث: مدخل مؤسسي:

ميزت في ثنايا البحث بين نوعيتين من المؤسسات (لا أعني هنا المؤسسات السياسية فقط، بل أعني كذلك تلك المؤهلة إلى لعب دور سياسي مثل المسجد والعائلة...) إحداهما موروثة والأخرى وافدة؛ المؤسسات الوافدة عن التشكيل الحضاري الغربي أساسا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تمثل معنى عميقا بالمضمون الاجتماعي والثقافي في نفوس أصحابها وجمهورها من المصريين؛ إذ لا يشعر الجمهور — حتى الآن — بانتماء حقيقي لها بخلاف المؤسسات الموروثة مثل المجسد والطرق الصوفية إذ ما تزال للمؤسسات الأخرى شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزية، وهو ما يمكن تفعيله في نفوس جمهورها وأتباعها.

المؤسسات أو التنظيمات الموروثة كانت سابقة من حيث النشأة والوجود على "الدولة القطرية" المركزية الحديثة، لذا فإنها في أحيان كثيرة لا ترى نفسها إلا في امتداد قومي على الرغم من أن قوانين الدولة القطرية المركزية الحديثة تحكم حركتها؛ فالطرق الصوفية على سبيل المثال تأخذ تفاعلاتها عبر القومية أشكالا وصيغا عديدة، لا تعترف في أحيان كثيرة بحدود الدولة القطرية التي تنظم شئونها.

وهذا التمييز يطرح قضايا وموضوعات بالغة الأهمية تدور أساسا حول نظر جمهور كل مؤسسة سياسية لمؤسسته، فبيان ملامح هذا الإدراك من شأنه أن يساعدنا على تجذير العمل السياسي في التربة الثقافية والاجتماعية للناس بما يقويه ويجعل له وجودا مستقلا.

كما أن عمل الإسلاميين في مؤسسة موروثة يختلف بلا شك عن عملهم في مؤسسة وافدة من جهة الأدوار والوظائف المنوط بهم أداؤها؛ فالمؤسسة الموروثة تحتاج إلى بعث وإحياء وتجديد من خلال إدراك واع لشبكة العلاقات الاجتماعية والثقافية التي

تملكهـا، أمـا المؤسسة الوافدة فهي لم تكتسب معنى عميقا في نفوس أعضائها ولذا فإن العمـل فـيها وبهـا يسـتدعي أولا اكتسـابها لهـذا المعنى العميق في نفوس أتباعها قبل التحرك بها ومن ثم أداء أدوار ووظائف معينة.

قائمة المراجع :

١- حول هذه الإشكالية انظر:

- منير شفيق، حول نظرية التغيير، في كتاب د. عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية وأوراق في النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٢، ص ص ٣٧٣-٤٠٠.

٢- انظر: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة، دار الطباعة الإسلامية، ١٩٩٢، ص ٨٩.

٣- انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط٢: سنة ١٩٨٤ م، ص ص ١٢٠-١٢٧.

٤- انظر: محمد فتحى عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت، دار القلم، ط٢، ١٩٨١، ص ص ٦-٣١.

٥- لمزيد من التفاصيل انظر: د. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي، الإسكندرية دار الدعوة، بدون تاريخ.

٦- انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسى، الكويت، بدون ناشر وبدون تاريخ.

٧- استعراضاً لهذه الآراء في:

- هشام جعفر (محررًا)، فى الحركات الإسلامية المعاصرة، بحث غير منشور، ص ص ٧٨ – ٨٠.

٨- لمزيد من التفاصيل حول خصائص دعوة البنا وتقويم لجهوده الإصلاحية انظر:

- هشام جعفر (محررًا)، بعد خمسين عامًا على استشهاد البنا، ماذا بقى من دعوته؟ حلقة نقاشية عقدت بالمركز الدولى للدراسات (القاهرة)، ١٩٩٩/٢/٢٧.

٩- لمزيد من التفاصيل حول تحولات أطروحة الإخوان انظر:

هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسية أو العمل السياسى الإسلامى بين الوجهة الإصلاحية والنزعة المتأنية، مجلة المجتمع الكويتية.

١٠- انظر على سبيل المثال: مقال الأستاذ راشد الغنوشى فى العدد الأول من المنار الجديد، والحوار الذى انبعث عقب مقال الأستاذ صالح كركر فى الحياة بتاريخ ١٩٩٨/٧/١١، ومقالات الأستاذ منير شفيق، والأستاذ إبراهيم غرايبة من الأردن، وخاصة فى مجلة الأمة التى يرأس الأخير تحريرها.

١١- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسة، مرجع سابق.

- هشام جعفر، العمل الإسلامى وتجربة النقابات المهنية فى مصر، مرجع سابق.

١٢- فعلاقة حسن البنا مؤسس أطروحة الإخوان بالتصوف ثابتة لا شك فيها، كما مثلت الصوفية أرضية انطلقت منها جل الحركات السياسية الإسلامية مثل النهضة فى تونس، والحركة الإسلامية القومية فى السودان، وحركة الإخوان فى سوريا.. الخ.

١٣- انظر على سبيل المثال:

- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

- محمد الهاشمى الخامدي، أشواق الحرية، القاهرة: دار القلم.

- د. حسن الترابي، الحركة الإسلامية فى السودان، القاهرة: دار الإعلام الدولي.

١٤- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين: محددات الواقع وآفاق المستقبل، القاهرة: لجنة المتابعة لمؤتمر المنظمات الأهلية العربية، بدون تاريخ، ص ص ٣٣-٣٤.

١٥- تم الاستفادة فى بلورة هذه النقطة المنهاجية من كتاب: وحيد الدين خان ،حكمة الدين، المختار الإسلامى، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٧٨، ص١٠-٢٠.

وكتاب التفسير السياسى للدين للمؤلف نفسه، دار الرسالة الربانية،القاهرة، ١٩٩١.

القسم الثانى: الحركة الإسلامية وتحولات الواقع السياسى: خبرات وتجارب

الفصل الثالث: الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية اختلاف فى الخطاب أم السياق السياسى.

د. عمرو الشوبكى

الفصل الرابع: الإسلام السياسى وما بعد الإسلام السياسى فى تركيا

د. جان ماركو

الفصل الثالث

الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية اختلاف فى الخطاب أم فى السياق السياسى

د. عمرو الشوبكى(*)

(*) خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام .. يتوجه الباحث بالشكر للزميلة الأستاذة ياسمين ضيف الله على الجهد المتميز الذى بذلته فى تجميع بعض المواد الأساسية فى هذا البحث.

مقدمة :

ظـل حقـل المقارنـة بين الخبرتين المصرية والتركية مثيراً على مدار عقود طويلة من الـزمن خاصـة أن تجـربة الـتحديث فـى الـبلدين عرفت نقاط تشابه فى القرن التاسع عشـر، ومسـاحات فـراق فـى القـرن العشـرين، ومـع ذلـك ظلت هناك جوانب تصلح للمقارنـة بين البلدين بعضها من زاوية جوانب التشابه، وكثير منها من زاوية جوانب التباين واختلاف.

فحقـل المقارنـة لا يعنـىْ بالضرورة كما يتصور البعض المقارنة بين نماذج متشابهة، بقـدر مـا أن الاقـتراب مـن نمـاذج عرفت خبرتها السياسية وتطورها الاقتصادى تباينا ملحـوظا، يظـل مسـألة ثرية وعلى قدر كبير من الأهمية، خاصة إذا كانا قد عرفا كما هو فى كل من الحالتين المصرية والتركية ميراثا ثقافيا مشتركا.

وقـد أخـذ التـباين بـين التجربة المصرية والتركية، صوراً كثيرة، فمن جهة عرفت مصـر انقطاعـات عميقة فى تواصل نظمها السياسية، على عكس الخبرة التركية التى عرفت تحولات فى خبرة نظامها الجمهورى وإعادة تعريف لبعض أسسه دون قطيعة، وحتـى فـى مـراحل الانقلابـات التركـية، فقد ظلت فى إطار أسس النظام الجمهورى العلمانـى، بـل وادعـت أنهـا قامـت مـن أجـل الحفـاظ علـيه، وهـذا علـى عكـس "الانقلابـات" المصرية التى كانت أحيانا انقلابات ثورية حقيقية كما حدث فى يوليو ١٩٥٢ التـى هـدمت أركـان الـنظام الملكى القائم وشيدت نظاما سياسيا جديدا، أو مع انقـلاب مايـو الـذى قـاده الـرئيس السـادات وانقلـب فيه على رجال ثورة يوليو حتى يحول توجهاتها من يسار الوسط إلى أقصى اليمين.

ويبدو الفارق كبيرا بينَ النظام الملكى قبل ثورة يوليو، وبين النظام الجمهوري، كما أن الـتفاوت فـى عصـور الجمهـورية المصرية بدا كبيرا ولافتا، فجمهورية ناصر ليست هـى جمهـورية السـادات وعصـر مـبارك يخـتلف كثيرا عن سلفه، كما أن الجمهورية المصرية لم تنجح منذ أكثر من نصف قرن فى بناء نظام ديمقراطى تعددى حقيقى.

ودون الدخـول فـى تفاصـيل الـنظآمين يمكـن القـول أن الإخـوان المسـلمون تأثـروا بظـروف العصـر الـذى نشأوا فيه وبطبيعة النظام السياسى الذى أحاط بهم، فقد تبنوا

فى العصر الملكى خطابا دعويا طالبوا فيه المسلمين بالالتزام بمبادئ الإسلام، والعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية بالوسائل السلمية أساسا، ثم عادوا واصطدموا بالجمهورية الناصرية، وتبنى كثير منهم خطابا راديكاليا عنيفا، ثم عادوا وتصالحوا مع جمهورية السادات واستعادوا خطابهم السلمى، وإن كان بدرجة أكبر من الانغلاق أدت إلى انسحابهم عن المشاركة فى العمل العام طوال عقد السبعينيات.

أما فى العصر الحالى، فقد تراوحت علاقاتهم بالنظام القائم بين الاستيعاب الجزئى والاستبعاد الجزئى أيضاً، وهذا على خلاف التيار الإسلامى فى تركيا، الذى تعامل مع أوجه متعددة لنظام جمهورى واحد، شهد تحولات، ولكنه ظل مخلصا لأسسه العلمانية وتوجهه الرأسمالى وتحالفاته الأطلسية، وليس كما حدث فى الحالة المصرية حين تفاعل الإخوان المسلمون ومعهم مجمل التيارات الإسلامية، مع النظم الجمهورية والنظام الملكى، و مع الرأسمالية والاشتراكية، و مع التقدمية والرجعية، بكل ما يعنيه ذلك من فروقات فى الجوهر وفى الشكل على السواء .

والحقيقة أن تحولات التجربة التركية جاءت فى سياق الاستمرارية، وليس على أرضية القطيعة، مما ساعد طرفى المعادلة السياسية، أى المؤسسة العسكرية ومعها التيارات العلمانية الأتاتوركية من جانب، والتنظيمات الإسلامية من جانب آخر، على المراجعة والتطور عبر رحلة تراكمية طويلة لم تعرف انقطاعات الخبرة المصرية، وأدت فى النهاية إلى أن يصل الإسلاميون الذين حاربهم مصطفى أتاتورك وحزبه - الشعب - إلى الحكم، وأصبح هناك فى نهاية الألفية الثانية تيار إسلامى ديمقراطى بقيادة نجم الدين أربكان، ومع بداية الألفية الثالثة، تيار آخر ذو أصول إسلامية يقوده رئيس الوزراء الحالى رجب طيب أردوجان .

والمؤكد أن تقدم تركيا نحو الديمقراطية قد دفع التيار الإسلامى إلى أن يتقدم نحو نفس المسار، ليس فقط فى اتجاه احترام الآليات الديمقراطية، إنما أيضا فى اتجاه احترام قيم الديمقراطية وتبنى المعايير الأوربية فى بناء المجتمع التركى سياسيا واقتصاديا، وهذا على عكس الخبرة المصرية التى ثبتت تجربتها الديمقراطية على نظام التعددية المقيدة الذى أعلنه الرئيس السادات عام ١٩٧٦، وشهدت فى العقدين الأخيرين مزيداً من الجمود أفرغ الحياة السياسية من أى مضمون أو قيمة حقيقية،

وعملت على حصار تيار الإسلام السياسى ليس أساسا لأنه إسلامي، إنما لكونه تيارا لديه تنظيم سياسى محكم وقدرة كبيرة على الحشد والتعبئة.

ولعل وجود هذه الفروقات قد جعلت المقارنة بين مصر وتركيا فى طريقة تعاملهما مع التيار الإسلامى، فيها كثير من المغامرة، وتلقى الضوء على هذا السؤال الكبير المتعلق بإمكانية دمج الخطاب الإسلامى فى عملية التطور الديمقراطى، ومدى قدرته على أن يتحول إلى خطاب مدنى يخضع لحكم المواطنين دون أى نزعة " تفوقية " على خطابات التيارات الأخرى تحت حجة إنه خطاب دينى مقدس لا يجب نقده أو الاختلاف معه.

والحقيقة أن التجربة التركية متمثلة فى خبرة حزب العدالة والتنمية قد نجحت فى إنجاز هذا التحول، رغم كل ما أثير حول دور الجيش فى فرض نظام علمانى دفع الإسلاميين إلى احترامها، إلا أن من المؤكد أن القسم الأكبر من التيار الإسلامى فى تركيا قد تفاعل بانفتاح شديد مع الواقع الاجتماعى والسياسى المحيط به، مما ساعده على التحول من الخطاب الإسلامى التقليدى، إلى خطاب المحافظين الديمقراطيين، وتجاوزه الخطاب العلمانى الأتاتوركى المدعوم من المؤسسة العسكرية، الذى اعتبر نفسه لفترات طويلة " حارسا " لقيم الغرب فى المجتمع التركى المسلم، وأصبح هؤلاء المحافظين الديمقراطيين أكثر إخلاصا فى الانسجام مع المعايير الأوربية فى الديمقراطية وحقوق الإنسان واقتصاديات السوق، حتى يمكن لتركيا تحت حكم حزب العدالة والتنمية أن تندمج فى تجربة الاتحاد الأوربي.

ورغم أهمية هذه العوامل – البيئة المحلية التركية، والبيئة الأوربية، والمناخ العالمى– فإن دلالاتها تكمن فى أن الخطاب الإسلامى لم يكن فى كل الأحوال عصيا على التحول والاستجابة إلى ظروف الواقع السياسى المحيط، كما إنه لم يكن منغلقا لأسباب هيكلية ترجع إلى بنيته الإسلامية، التى تمنعه من التطور والانفتاح، وتجعله نسقا جامدا منعزلا عن البيئة المحيطة به.

وهنا ربما أحد أبرز دلالات التجربة التركية، التى أظهرت بداية، أن الخطاب الإسلامى قادر على التطور وقابل للمقرطة، بل ويمكنه أن يكون قوة دافعه نحو الديمقراطية والمساهمة فى مسيرة العصر والإنسانية، بصرف النظر عن طبيعة العوامل التى تقف وراء هذه التحولات، ومدى تقييم أى باحث لوزن كل عامل منها .

أولا: الإخوان المسلمون: تنوع الخبرات وتعدد الخطاب

تأسس تنظيم الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ على يد الشيخ حسن البنا فى مدينة الإسماعيلية، واستمر منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، كواحد من أكبر التنظيمات السياسية فى مصر والمنطقة العربية، ونجح فى استخدام تكتيكات مختلفة تبعا لظروف كل عصر، تراوحت بين التقدم والكمون، والهجوم والدفاع، والحوار والمواجهة، وعكس قدرات تنظيمية خاصة، سمحت للجماعة أن تبقى فى العصر الملكى والعصور الجمهورية.

والحقيقة أنه من الصعب أن نجد الآن حدثا كبيرا أو صغيرا يحدث على الساحة العربية أو الإسلامية، إلا وكان الإخوان حاضرين فيه بالرأى أو "بالفتوى"، كما أنه من الصعب أن نجد نشاطاً نقابياً أو سياسياً أو طلابياً إلا وكانوا من بين المشاركين فيه، بل حتى الجدل حول كثير من القضايا الأخلاقية من مشاهد سينمائية اعتبرت إباحية أو كتب اعتبرت لا تحترم الدين، كان فيها أيضاً الإخوان من بين الحاضرين فى التعليق. وأخيراً فإن الإخوان كانوا أكثر التنظيمات السياسية تعرضا للملاحقة الأمنية عبر تاريخهم الممتد، صحيح أنها بلغت أقصى مراحلها فى الفترة التى أعقبت اغتيال رئيس وزراء مصر السابق محمود فهمى باشا النقراشى على يد أحد عناصر الإخوان عام ١٩٤٨، ثم عقب محاولة اغتيال عبد الناصر ١٩٥٤، إلا أن هذا لم يمنع تعرضهم الدائم للملاحقة الأمنية وللمحاكمات العسكرية طوال الفترات التالية .

١- كيف صنع الإخوان تنظيمهم السياسى؟ أو التداخل بين الدعوى والسياسى

كثيراً ما أبدى البعض دهشته من الأسباب التى أدت إلى بقاء الإخوان المسلمين طوال تلك الفترة متماسكين ومحافظين على بنائهم التنظيمى، وكثيرا ما أبدى البعض دهشته أيضا من قدرة الإخوان المعاصرين على أن يتعايشوا معا رغم وجود هذا القدر الكبير من التباين الفكرى والجيلى بينهم .

فقد حافظ الإخوان المسلمون على بنائهم التنظيمى لأسباب كثيرة، أبرزها يرجع لطبيعة البناء الذى شيده حسن البنا فى عام ١٩٢٨، وبقى صامدا حوالى ٧٥ عاما رغم اغتيال الشيخ المؤسس منذ أكثر من نصف قرن، إلا أن هذا الغياب لم يؤدى إلى

غياب مواز لفكره، فلم تقض الرصاصات التى أطلقت علية فى الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٤٩ على تراث الرجل العقيدى والتنظيمى والسياسى، ولم يرحل معه تنظيم الإخوان المسلمين الذى أنشأه، وترعرع ونما تحت قيادته . ويمكن القول أن كثيراً مما نراه الآن من " تكتيكات " إخوانية يمثل إلى حد كبير امتداداً لما شيده البنا، وتحديدا منذ المؤتمر الخامس للجماعة عام ١٩٣٧ من رؤى عقائدية وتنظيمية مركبة تعتمد على مجموعة متنوعة من الثنائيات التى تحتوى فى بعض الأحيان على الموقف ونقيضه، أو على موقف معلن وصريح، وآخر مستتر وغير معلن.

صحيح أن وجود هذه الثنائيات على المستوى التنظيمى والسياسى لم يحل دون وجود موقف غالب فى خطاب الإخوان يميل إلى السلم ورفض العنف ليشكل الفرع الأساسى فى ثنائية الإخوان، إلا أن ذلك لم يحل أيضاً دون وجود فرع آخر أقل طولا ووضوحا مال إلى العنف ومارسه فى بعض الأحيان .

ومن هنا لم يكن اختيار الإخوان المسلمين بناء تنظيم واسع ومتنوع راجعاً للصدفة المحضة، أو الرغبة فقط فى ضم أعداد ضخمة من الأعضاء والأنصار، إنما عكس رؤية إخوانية متكاملة فى البناء التنظيمى والفهم السياسى.

وعلى عكس الصورة الواسعة ـ والمترهلة أحيانا فى أعين البعض ـ التى بدا عليها تنظيم الإخوان المسلمين، إلا أن فى داخل جنبات هذه الصورة بدت هناك خيوط وقنوات محددة ومعدة بدقة لكى يقوم كل عضو بدوره التنظيمى على نحو محدد ودقيق، لا يعبر عنه بدقة المظهر الخارجى الواسع .

وشيد الإخوان المسلمون بناء تنظيمياً مركباً اتضحت معالمه فى ثلاثة أشكال :

الأول تعلق بمستويات التنظيم، وهنا حرص الإخوان على أن تتم عملية التجنيد على أكثر من مستوى، وهو ما ذكره حسن البنا بشكل واضح حين أشار فى مذكرات الدعوة والداعية إلى ضرورة أن تعنى المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان بتربية الأعضاء تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم، وتحقيقا لهذه الغاية يكون الانضمام لعضوية الإخوان على ثلاث درجات:

١- **الانضمام العام**، وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف ويسمى **أخا مساعدا** .

٢- **الانضمام الأخوى**، وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة وواجباته - فضلا عن الواجبات السابقة - " حفظ العقيدة " والتعهد بالطاعة، ويسمى الأخ فى هذه المرتبة **أخا منتسبا** .

٣- **الانضمام العملى**، وهو من حق كل مسلم توافق إدارة الدائرة على قبوله وتكون واجبات الأخ فيه - فضلا عن الواجبات السابقة - إعطاء البيانات الكافية التى تطلب منه عن شخصه، ودراسة شرح عقيدة الإخوان وحضور مجالس القرآن الأسبوعية ومجالس الدائرة، والتزام التحدث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والعمل على تثقيف نفسه فى الشؤون الاجتماعية العامة - وليس السياسية -، والاجتهاد فى حفظ ٤٠حديثا نبويا، ويسمى الأخ فى هذه الدرجة من درجات الانضمام **أخا عاملا** .

وهناك درجة رابعة أصر الشيخ المؤسس ألا يضعها مع الدرجات السابقة وبصورة لا تخلو من دلالة، وهى التى أسماها درجة **الانضمام الجهادى** : وهى ليست عامة، بل هى من حق الأخ العامل الذى يثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة، أما واجبات هذا الأخ فى هذه المرتبة، فضلاً عما سبق، فهى تحرى السنة النبوية والصلاة فى الليل، والعزوف عن مظاهر المتع الفانية والبعد عن ما هو غير إسلامى فى العبادات والمعاملات، والاشتراك المالى فى مكتب الإرشاد وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الإخوان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وحمل المصحف ليذكره بواجبه نحو القرآن، وأخيرا الاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد، ويسمى الأخ فى هذه المرتبة **مجاهدا** [1] .

وقد بدا هذا التنوع فى مستويات التجنيد داخل الإخوان ذا دلالة. فالفارق يبدو هائلا بين تكوين " الأخ المساعد " و"الأخ العامل " من جهة، وبين نظيره " الجهادى " من جهة أخرى، حتى لو أعلن الاثنان ولاءهما لمرجعية سلمية واحدة.

أما **المستوى الثانى** فتعلق **بالتكوين العقائدى** لكادر الإخوان، فمثلما حمل التنظيم الإخوانى مستويات متعددة من التجنيد، حمل أيضا مستويات متعددة من التكوين . فإذا أخذنا برنامج النشاط الشهرى والأسبوعى للإخوان والذى أشار إلية المؤتمر العام الخامس الذى عقد فى عام ١٩٣٨، فسنجده قد عبر إلى حد كبير عن تلك الرؤية المتنوعة والمركبة للبناء العقائدى لكادر الإخوان . فقد أقترح مكتب الإرشاد - المستوى القيادى للجماعة - أن يحدد الإخوان لأنفسهم أياما معينة من كل شهر لتنفيذ

البرنامج الآتى: ١- **يوم النصيحة** ويقوموا فيه بتوجيه النصيحة لجيرانهم بالتى هى أحسن وينهونهم عن المنكر ويدعونهم للخير. ٢- **يوم الآخرة** الذى يزور فيه الإخوان المقابر للعظة وتذكر الآخرة. ٣-**يوم العيادة** يزوروا فيه مرضى المسلمين. ٤- **يوم التعارف** لزيادة أواصر الصداقة بين الإخوان.

وقد تواكب مع هذا النشاط السلمى ذى الطابع الاجتماعى والأخلاقى نشاط آخر مواز أكثر حدة وتمثل فى الأعمدة الثلاثة لنشاط الإخوان الأسبوعى وهى : ١- **ليلة الدرس** ويخصص لمذاكرة الدرس الذى يلقيه المرشد كل أسبوع. ٢- **ليلة الكتيبة** حيث الاستعداد لتحمل المشقة ومقاومة النفس فى سبيل الله. ٣- **يوم المعسكر** أى الجندية، التدريب، الاستعداد للجهاد المقدس، ذلك هو ما يعنى به الإخوان المسلمون كل العناية، فيه يتكون الجيش الإسلامى وبه يستطيع أن يحقق الأمل.

ولم يكتف منشور مكتب الإرشاد بما سبق، إنما أضاف معلقا على هذا اليوم : " نرجو أن يكون لهذه الناحية أكبر قسط من اهتمام الإخوان، فيعطون لأنفسهم كل أسبوع عرضا عسكريا يتدربون فيه أو رحلة يزورون فيها البلدان المجاورة فيثابون، ويكونون نموذجا حسنا للناس "[٢].

أما **المستوى الثالث**، فيمكن فى الحقيقة اعتباره تجسيدا عمليا للمستويين السابقين أو الثمرة " الواقعية " لهما، وتمثل فى **ثنائية الخاص والعام** التى حكمت حركة الإخوان المسلمين طوال الفترة الممتدة من عام ١٩٣٨، أى عقب اشتعال المعارك والثورات على أرض فلسطين وحتى تقريبا نهاية العهد الناصرى .

وقد تبلورت تلك الثنائية بشكل واضح فى التنظيم " الخفى " و" الموازى " لتنظيم الجماعة الأساسى وهو ما عرف لأعضاء الجماعة باسم التنظيم الخاص وعرف خارجها باسم التنظيم السرى .

نجحت الجماعة فى استيعاب أعضاء التنظيم الخاص، رغم تكوينهم العقائدى الصلب والمخالف لتكوين معظم أعضاء الجماعة، على مدار ما يقرب من ثمانى سنوات ـ إذا اعتمدنا رواية محمود عبد الحليم أحد مؤسسى التنظيم الخاص والتى أعلن فيها أن التنظيم قد تقرر إنشاؤه عام ١٩٤٠ ـ، إلا أن تغير البيئة الاجتماعية والسياسية فى الداخل، وتحول البيئة الإقليمية باندلاع حرب فلسطين قد أدى لاحقا إلى تفجر الخلافات داخل صفوف الجماعة بين " الكادر الخاص" و"الكادر العام".

وكـان بـرنامج المنضـوين تحت لواء هذا النظام يقوم على الأسس الآتية ـ كما أشار محمود عبد الحليم فى الجزء الأول من كتابه ـ[٣]:

١- تقسـيمهم إلى أسـر خاصـة بهـم، مـع تسلسل القيادة ، واشتراكهم فى جميع أوجه النشاط العامة للدعوة .

٢- دراسـة عمـيقة مستفيضة للجهاد فى الإسلام وما جاء بشأنه فى القرآن الكريم مـن سـور وآيات وما جاء بشأنه فى السنة النبوية و التاريخ الإسلامى القديم والحديث مع قيام العضو بأنواع من العبادات و الصيام .

٣- التدريب على الأعمال الشاقة.

٤- " " على توزيع المنشورات.

٥- " " على التخاطب والتراسل بالشفرة.

٦- " " على استعمال الأسلحة.

٧- المبالغة على السمع والطاعة فى المنشط والمكره وكتمان السر.

أمـا بالنسـبة للـباحث الأمريكـى ريتشـارد ميتشـيل، فقد أعتبر أنه فى أواخر عام ١٩٤٢ أو أوائـل عـام ١٩٤٣ خـرجت إلى الوجـود الوحدة التى عرفت داخل الجماعة باسـم " الـنظام الخـاص " وعـرفت خارجهـا باسـم " الجهـاز السـرى " ويشـير هـذا الـتاريخ، وهـو الأرجـح بـين كل التواريخ الأخرى إلى بدء تأسيس الوحدة وليس بداية الـتفكير فى إنشائها. وقد حدد الأعضاء أنفسهم شفويا تاريخ بدء الجهاز السرى بوقت مـا يقـع بـين عـام ١٩٣٠ وعـام ١٩٤٧ ، وهو ما يعد تعبيرا مباشرا عن جهل الجمهور الواسع من الأعضاء بالمسائل المتعلقة بهذا الجهاز.

ومـع ذلـك فـإذا كـان هـذا الجهاز السرى – بما هو كذلك – لم يكن قد انتهى من إنشـائه بعـد، فـإن التأكـيد علـى السرية قد أصبح أسلوب عمل تم إرساؤه فيما يتعلق بأهداف التشكيلات القائمة .

فقـد شـارك كـوادر التنظـيم الخـاص فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ التى أوضحت القـدرات العسـكرية " للجهـاز الإخوانـى"، أمـا فى الداخل فقد قامت عناصر التنظيم بوضـع قـنابل وعـبوات ناسـفة فـى كثير من الأماكن بالقاهرة أستهدف بعضها اليهود المصـريين، والعديـد مـن المتاجـر اليهودية. كما أقدم شابان من أعضاء التنظيم الخاص باغتـيال قـاض معـروف هـو أحمد الخازندار بسبب حكم كان قد أصدره بالسجن على

أحد عناصر الإخوان لمهاجمته مجموعة من الجنود البريطانيين فى أحد الملاهى الليلية. وقد أثارت هذه العملية ردود فعل عنيفة داخل مصر حيث حكم على الشابين بالأشغال الشاقة المؤبدة وتم احتجاز حسن البنا لبعض الوقت وأطلق سراحه لعدم توافر الأدلة .

وخلال الفترة نفسها وتحديدا فى عام ١٩٤٨ اكتشفت الحكومة المصرية مخبأ للأسلحة والمعدات فى الإسماعيلية فى عزبة الشيخ محمد فرغلى قائد كتائب الإخوان فى فلسطين. وفى نفس العام تم اغتيال رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى على يد أحد شباب التنظيم الخاص .

وقد استمر الإخوان على نهجهم هذا بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حيث جرت فى عام ١٩٥٤ محاولة لاغتيال عبد الناصر على يد أحد عناصر التنظيم الخاص، والذى تأكد فيه لكل أطراف الساحة السياسية بما فيها قادة الإخوان أنفسهم استقلالية التنظيم الخاص عن باقى هيكل الجماعة .

وتجدر الإشارة إلى الاعتبار أن حصيلة الصراع الذى دار بين الإخوان المسلمين والسلطة الثورية الجديدة فى مصر على مدار ما يقرب من ١٦ عاما قد شكل بداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الخطاب الإخوانى فى مصر .

فقد كشف من ناحية عن حجم التباين بين تكوين كادر العمل السري، وتكوين كادر العمل العام . كما أكدت من ناحية أخرى على عجز الجماعة عن احتواء تناقضاتها الداخلية فى لحظات الأزمة والمواجهة، وهى خبرة جديدة لم يعتد إخوان العصر شبه الليبرالى على مواجهتها . فعلى ما يبدو فإن الخيارات العقائدية لمرحلة التأسيس، صممت للعمل والنجاح فى مراحل الهدوء والسكون السياسى، وعجزت عن الاستمرار فى مرحلة المواجهة والاحتقان. بل ربما تكون ساهمت تلك الخيارات نفسها فى خلق أجواء المواجهة والاحتقان هذه .

أدى هذا الوضع الجديد إلى تكريس الانقسام داخل الجماعة بين تيارى العنف والإصلاح حتى لو حافظ كلاهما على انتمائه الشكلى للتنظيم، ودخلت الجماعة منذ تلك الفترة فى حالة من الكمون الداخلى والعزلة استمرت تحت صور مختلفة حتى اغتيال الرئيس السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

انعزلت الجماعة تماما عن ممارسة أى نشاط أو دور سياسى أو اجتماعى أو دينى داخل المجتمع المصرى طوال عقد السبعينيات باستثناء النشاط الطلابى فى الجامعات المصرية، كما أدى انعزالها عن الواقع السياسى إلى عودتها نحو التشرنق خلف تصورات إيديولوجية مغلقة حصرت داخلها السجال الفكرى والعقائدى الذى دار داخل الجماعة بمعزل عن التفاعل مع المجتمع.

ويمكن القول بأن "خطاب التماسك والوحدة "، و"مقولات السمع والطاعة" التى تبناها حسن البنا طوال مدة قيادته للجماعة نجحت فى الحفاظ على وحدة الإخوان، إلا إنه عجز فى ظل متغيرات داخلية وإقليمية جديدة عن الحفاظ على هذه الوحدة.

ومن هنا، فرغم النجاح الذى حققته ثنائيات الإخوان فى تقديم بنية تنظيمية مغرية يمكن أن تنال رضاء العناصر المتشددة والإصلاحية على السواء، وتلك ذات التكوين الصوفى والثورى، وتستقطب أيضا من يمارس العمل السياسى ومن يدعو إلى مكارم الأخلاق وينشط فقط فى المجال الاجتماعى . وعلى الرغم من نجاح " بوتقة " حسن البنا فى جمع كل هذه الثنائيات فى بناء تنظيمى وخطاب سياسى واحد فى لحظات الهدوء والسكينة كما حدث طوال الفترة من ١٩٢٨ حتى ١٩٤٨، أى على مدار ما يقرب من عقدين من الزمان، إلا أنه مع تغير البيئة السياسية أرتبك تنظيم الإخوان وعجزت بنيته التنظيمية وخطابه السياسى عن الأداء بالكفاءة السابقة، بل وعلى العمل من الأساس وفق المنطق الإخوانى، أى المنطق الذى اختاره الإخوان المسلمون بأنفسهم ولم يفرضه أحد عليهم.

٢- الإخوان فى عصر جديد أو بداية مرحلة "إخوان السياسة والانفتاح"

ربما تكون مرحلة الثمانينيات هى المرحلة الأكثر نضجا فى مسار تطور جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، فرغم أن إخوان الثمانينيات قد حافظوا على نفس العقلية المركبة السابقة الذكر، إلا أنهم قدموا ثنائيات جديدة تختلف عن ثنائية العنف والسلم التى راجت منذ الأربعينيات وحتى رحيل الزعيم جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠، فقد انهى "أبناء حسن البنا" وإخوانه منذ بداية السبعينيات علاقتهم بكل صور العنف وأشكاله، وحولوا السمة السلمية الغالبة فى خطاب " الإخوان المؤسسين "

إلى سمة وحيدة بإحداث قطيعة فقهية وتنظيمية وسياسية مع كل الأفكار التى تم على أساسها بناء التنظيم الخاص للجماعة.

كما حافظ الإخوان على نفس "عقل الثنائيات" القديم، ولكن مع تغيير شامل فى مضامينه، فأحلت ثنائية "الدينى والسياسي" وحدود الدور الذى يحتله كل منهما فى الخطاب الإخوانى المعاصر، محل ثنائية العنف والسلم، وهذا ربما ما جعل "تركيبية" الثمانينيات هى أهم تلك الثنائيات وأكثرها تطوراً، وربما تحسم معها الصورة النهائية التى سيظهر بها "إخوان الألفية الثالثة".

واقتحم "إخوان السياسية والانفتاح " منذ بداية الثمانينيات الحقل السياسى من أوسع أبوابه حيث خاضوا انتخابات عام ١٩٨٤وعام ١٩٨٧ التشريعية و حققوا نتائج طيبة.

وقد قام الإخوان لأول مرة بخوض معركة انتخابية وهم متحالفون مع تيار سياسى آخر، مثلما حدث فى عام ١٩٨٤ حين تحالفوا مع خصمهم التاريخى حزب الوفد، وأيضا فى عام ١٩٨٧ حين شكلوا العمود الفقرى لما عرف باسم "التحالف الإسلامى".

وأكتسب الكادر الإخوانى - أو اضطر إلى أن يكتسب - طوال تلك المرحلة مهارات جديدة عقب تحالفه السياسى والعلنى لأول مرة مع أحزاب سياسية أخرى وفق قانون "العمل الجبهوى" وأضطر أن يتفهم معنى " السيادة للشعب " الذى بأصواته أوصل فى انتخابات عام ١٩٨٤، سبعة نواب من الإخوان داخل مجلس الشعب المصرى، وفى انتخابات عام ١٩٨٧ عبر حوالى ٣٥ نائبا إخوانيا من أصل ٦٠ نائبا للتحالف الإسلامى للبرلمان المصري.

كما نجح الإخوان المسلمون فى السيطرة ديمقراطيا على عدد من أهم النقابات المهنية فى مصر طوال عقد الثمانينيات، صحيح إنهم لم يبدوا أى روح " استيعابية " تجاه باقى القوى السياسية الأخرى الموجودة فى تلك النقابات، إلا أن الخبرات التى أكتسبها كادر الإخوان من جراء العمل النقابى كانت واضحة وذات دلالة. فقد خاض أغلبهم حوارات متعددة مع مختلف الفصائل السياسية والحزبية فى مصر، ومال بعضهم إلى صياغة مفردات " وسطية " تعترف ولو نظريا بأحقية وجود "الآخر"، رغم أنهم عمليا قاموا باستبعاده ولكن - وهذا جديد أيضا - من خلال صناديق الانتخابات .

وأكتسب الإخوان منذ ذلك التاريخ خبرة جديدة انعكست بشكل مباشر على خطابهم السياسي ومقولاتهم الدعائية، وأصبحنا بالفعل أمام صيغة إخوانية ثالثة تختلف عن إخوان العهد الملكي وإخوان العهد الناصري والساداتي على السواء .

وإذا كان من الصعب اعتبار " إخوان الثمانينيات " قد تحولوا تماما في اتجاه تبني المفاهيم الديمقراطية، كما إنه من الصعب أيضا اعتبار أنهم قد تخلوا عن هذا الربط بين المقولات الدينية والسياسية، إلا أن من المؤكد أن حيز السياسة بمعناه العملي والسلمي قد أخذ مساحة كبيرة في اهتمامات الإخوان، على خلاف ما ساد طوال العهد الملكي حين توسعت دعوة الإخوان السلمية أساسا من خلال النشاط الاجتماعي والدعوة إلى القيم الدينية ومكارم الأخلاق البعيدة عن مفاهيم العمل السياسي بمعناها الحديث .

أما بالنسبة للصفة الأخرى من ثنائية الإخوان المتمثلة في " الإعداد للعنف"، فسنجد أن الإخوان قد تجاوزوا في الواقع والممارسة العملية هذا المفهوم الذى تحول إلى ذكرى تحفل بها كتب التاريخ رغم المحن العديدة التي تعرضوا لها.

فهناك استحالة في أن نضع كادر التنظيم الخاص للإخوان في أربعينيات هذا القرن مع كادر العمل النقابي والبرلماني في الثمانينيات، فلا الأولويات السياسية التي حملها على عاتقه هي نفسها ولا طبيعة البناء التنظيمي الذى أفرز عنفا في الأربعينيات والخمسينيات هو نفسه الذى صمم من أجل جمع أصوات الأطباء والمحامين والصيادلة والمهندسين والصحفيين في النقابات المهنية المختلفة .

ومع ذلك ظلت الإشكالية الرئيسية التي تواجه حركة الإخوان المسلمين تتمثل في هذا التداخل بين المقدس والمدني والسياسي والأخلاقي بصورة تجعل من الصعب اعتبار الجماعة حركة سياسية أو جماعة دعوية، إنما هي لازالت مزيجاً من الاثنتين.

٣- خصوصية تجربة الإخوان:

ربما كان أبرز ما ميز تجربة الإخوان المسلمين عن خبرة حزبي الرفاه والعدالة والتنمية في تركيا، أنها كانت منذ البداية " حركة معارضة "، لم يشارك أي من قادتها في الحكم، ولم تصل في أي مرحلة للسلطة ولو شريكة مع قوى أخرى، صحيح أنه في عهد الرئيس عبد الناصر نجحت السلطة الثورية الجديدة في أن

تستقطب بعض عناصر الجماعة إلى مواقع وزارية وفى داخل مؤسسات الدولة، إلا أنها لم تستقطب الجماعة كشريك فى الحكم، بل اصطدمت بها اصطداماً شديداً، أما فى عصر الرئيس السادات، فقد نجح النظام الجديد فى أن ينسج صيغة توافقية مع الجماعة، ولكن دون أن يشركها أيضاً فى السلطة، أما العصر الحالى فقد تعامل معها منذ البداية وحتى الآن، كخصم سياسى، تراوحت العلاقة معها بين الاستيعاب الجزئى والاستبعاد، ولكنها لم تصل إلى حد الإدماج الكامل أو الاستئصال الكلى.

وبقى الإخوان خارج معادلة الدمج الكامل فى العملية السياسية، حتى فى عقدى الثلاثينيات والأربعينيات، عقدى الازدهار والشرعية القانونية للجماعة، فلم تكن عنصرا فاعلا فى المعادلة الديمقراطية رغم كونها طرفاً رئيسياً فى المعادلة السياسية، وذلك لعدم مشاركتها فى الانتخابات التشريعية، إلا مرتين لم يسفرا عن فوز أى من مرشحيها، وبالتالى لم تشكل طوال تاريخ التجربة الليبرالية المصرية أى وزن برلمانى يؤهلها للمشاركة فى أى حكومة ائتلافية، وظلت حريصة علي أن تأخذ مسافة عن العمل السياسي باعتبارها جماعة دعوية، وليست تنظيمياً سياسياً.

والحقيقة أن هذه الحالة المتداخلة بين السياسى والدعوى ظلت لصيقة بحركة الإخوان منذ نشأتها وحتى الآن وساهمت فى إبعادها عن المساهمة بفاعلية فى الحيز السياسى بصورة متسقة مع وزنها وحجمها الكبير، وهذا على عكس التجربة الإسلامية التركية التى لعب نجم الدين أربكان رئيس الوزراء التركى الأسبق وزعيم حزب السعادة دورا كبيرا فى نسجها، فقد كان وزيرا داخل حكومة علمانية، أى إنه كان إسلاميا من داخل النظام، ثم خرج عنه بل وتمرد على بعض أسسه، وشكل حزب الرفاه الذى لم يعرف بدوره التداخل الذى عرفته جماعة الإخوان المسلمين بين السياسى والمقدس، فالتصويت لدى الجماعة لا يكون فقط من أجل اختيار المرشح الأفضل، إنما من أجل الحصول على ثواب عند الله، كما أن التربية العقائدية لكادر الإخوان كانت في الجانب الأكبر تربية دينية وفقهية تهيئ كادر الإخوان لأن يكون واعظاً دينياً ونشطاً اجتماعياً ونموذجاً تربوياً أكثر منه سياسياً.

بيد أن تلك المعادلة لم تكن بنفس الصورة فى تركيا، صحيح أن تجربة حزب الرفاه ضمت كثيراً من المتدينين الأتراك، إلا أنها صهرتهم منذ البداية فى تنظيم حزبى حديث لم يدع منذ قيامه إنه حركة وعظية تستهدف دعوة الناس إلى الالتزام

بتعاليم الإسلام، بقدر ما كان يستهدف الوصول إلى السلطة عبر وسائل ديمقراطية، وبالتالى مارس أساليب سياسية فى التجنيد وفى التحالفات مع القوى الأخرى، وصاغ برنامجاً حديثاً استلهمه من الإسلام ومن الثقافة الإسلامية.

وإذا كان الإخوان قد تحولوا منذ الثمانينيات، ليصبحوا تياراً أكثر سياسية من قبل، إلا أننا من الصعب القول أنهم أصبحوا فى أى مرحلة من مراحل تاريخهم الطويل تياراً سياسياً وحزبياً منفصلاً عن فكر الجماعة الدعوية.

ثانيا: التمايز التركى: أو هيمنة السياسى على الدينى

يمكن القول إجمالا أن تجربة الحركة الإسلامية السلمية فى تركيا كانت تجربة سياسية، فرغم الخلفية الفكرية الدينية لمعظم قادة حزب الرفاه، إلا أن الترجمة الحركية لهذه الأفكار كانت بالأساس ترجمة سياسية حديثة.

وقد عرف الإسلاميون فى تركيا مرحلتين رئيسيتين : الأولى هى مرحلة ما قبل حزب الرفاه، والتى بدأت فى التحالف مع الحزب الديمقراطى، ثم مرحلة تأسيس حزب سياسى آخر، وهو حزب السلامة الوطنى فى تركيا والذى يمكن أن نقارن بعض جوانب خطابه بالخطاب السياسى الإخوانى فى ثمانينيات القرن الماضى .

الثانية وهى مرحلة حزب الرفاه وتوابعه المختلفة والتى انقسمت إلى تيارين : الأول يمثل امتداداً لحزب الرفاه، وعرف أولا باسم حزب الفضيلة، الذى جمد، وعاد مرة أخرى الآن تحت اسم حزب السعادة. أما التيار الثانى وهو يمثل الانشقاق الأكبر عن حزب الرفاه ويمثله تيار رجب طيب أردوجان رئيس الوزراء الحالي، الذى أسس حزب العدالة والتنمية الحاكم فى تركيا، ويضم التيار الأكبر من حزب الفضيلة ويمتلك أغلبية مطلقة فى البرلمان وفى البلديات المحلية .

١ـ مرحلة ما قبل الرفاه أو تجليات التداخل بين الحزبى والدينى:

على خلاف الحالة المصرية، فقد قامت الدولة التركية بفصل كامل بين الدين والدولة، بحيث يمكن القول أن العلمانية التركية قد فصلت بشكل كامل بين الحيز الدينى والسياسي، وبين المؤسسات العامة والدين، على عكس النموذج المصرى الذى ظل الإسلام حاضرا فيه ليس فقط فى قوانينه ودستوره إنما أيضا داخل مؤسساته

وعلى رأسها الأزهر الذى لعب دورا كبيرا فى الحياة الثقافية والسياسية، ونجح فى استقطاب قطاع واسع من المواطنين المتدينين الذين اعتبروه ملاذا يحتمون به ويضغطون من خلاله لتنفيذ رؤاهم الإسلامية.

أما فى تركيا فقد ظلت المؤسسات الإسلامية وحتى الطرق الصوفية خارج إطار الدولة ومؤسساتها، بل وخارج إطار مشروعها السياسى الذى ابتعد تماما وخاصة فى مراحله الأتاتوركية الأولى عن كل الصيغ التوافقية بين الإسلام والدولة التى عرفتها التجربة المصرية .

وقد نظرت المؤسسة الرسمية التركية بعين الريبة والتحفظ لكل الجمعيات الإسلامية بما فيها الطرق الصوفية، بل وقامت فى أحيان كثيرة بقمعها واعتبرتها، وخاصة في المرحلة الأولى خطرا على التجربة العلمانية الأتاتوركية.

كما أشارت الباحثة الأمريكية جينى وايت Jenny White فى كتابها المعنون "التعبئة الإسلامية فى تركيا: دراسة فى السياسة المحلية"، إلى ملحوظة مثيرة للاهتمام فى معرض حديثها عن تاريخ تطور الحركة الإسلامية فى تركيا(٤)، وهى أنه على الرغم من التوحد البادى حول اهتمامات المؤسسات الإسلامية التركية، إلا أنها تتسم بدرجة كبيرة من التنوع، سواء من حيث التنظيم أو التوجه العام، فعلى الرغم من كون طبيعة تنظيم هذه المؤسسات عادة ما تتسم بالهيراركية، إلا أنها غالباً ما ترتبط فى نشاطها بتنظيمات أخرى تتسم بكونها شبكات ذات طابع تنظيمى أفقى أو أكثر لا مركزية. كما تختلف مواقف تلك المؤسسات من حيث فهمها لطبيعة الدور الذى يتعين أن يلعبه الإسلام فى الحياة السياسية.

وتتراوح تلك المواقف ما بين الليبرالية والمحافظة، والمعتدلة والراديكالية، وتلك التى تؤمن بالوحدة القومية وأخرى تتبنى التعددية . وفيما تقر وايت أن هذه الاختلافات إنما تأتى تعبيراً عن التنوع الكبير الذى ينطوى عليه المجتمع التركى تجاه الإسلام سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، كما أنها أيضاً تعبر عن الخصائص والدوافع المميزة للفئات الاجتماعية المختلفة والتى تدفعها لتبنى مواقف معينة دون الأخرى، إلا أن وايت تشير فى تحليلها إلى البعد التاريخى لتطور الحركة الإسلامية وكيف أن التاريخ المعقد لعلاقة الدولة بالإسلام . التى غالباً ما كانت تتسم بالقمع

والرغبة فى السيطرة، أدى إلى ظهور أنماط مؤسسية متنوعة للوجود الإسلامى على الساحة السياسية التركية[٥].

ومن ثم، فإنه من الممكن القول بأن طبيعة تطور الحركة الإسلامية فى تركيا غالباً ما اقترنت بشكل جدلى بطبيعة العلاقات بين مؤسسة الدولة من جهة، وبين المؤسسات المعبرة عن التيار الإسلامى فى حقبة زمنية معينة من جهة أخرى .

فنجد على سبيل المثال، أنه فى الفترة الكائنة بين قيام الجمهورية التركية فى عام ١٩٢٣، وإقرار مبدأ التعددية الحزبية عام ١٩٤٦ أن تبنى الإسلام كموقف سياسى كان يمثل المنفذ الوحيد لأى حركة تسعى إلى معارضة الدولة، حيث أن الدولة الجمهورية العلمانية الطابع كانت قد احتكرت كافة الأساليب الشرعية للتعبير السياسى ولم تترك ثمة مجال لتطور مجتمع مدنى مستقل[٦]. ومن ثم كان التيار الإسلامى، والذى كان يتزعمه شيوخ الطرق أو الـ Tarikat الذين كانوا قد فقدوا ثرواتهم ونفوذهم عندما أقرت الإصلاحات العلمانية إلغاء المؤسسات الدينية، بمثابة القناة الوحيدة للتعبير عن أى معارضة للنظام القائم. وقد حاول ذلك التيار أن يعبر عن رفضه للدولة العلمانية الناشئة بشكل أكثر وضوحاً إبان العشرينات والثلاثينات من القرن الماضى، إلا أنه فشل فى الحصول على تأييد شعبى كاف، وسرعان ما تم قمعه من قبل الدولة[٧].

واستمرت تلك الجماعات الإسلامية فى العمل بشكل مستتر حتى أقر مبدأ التعددية الحزبية عام ١٩٤٦. وفى أول انتخابات تالية على إقرار هذا القانون، وهى انتخابات ١٩٥٠، هزم الحزب الجمهورى، وتقلد الحزب الديموقراطى السلطة بدلاً منه. وكانت الكثير من تلك الجماعات الإسلامية قد عقدت تحالفات مع الحزب الديموقراطى المعارض للحزب الحاكم قبل الانتخابات، كما أن الحزب الديموقراطى كان قد نجح فى تعبئة القيادات الدينية فى المناطق الريفية من خلال تبنى توجه شعبوى يستخدم خطاباً دينياً لتعبئة القطاعات العريضة للحزب الجمهورى .

وقد أدت التعديلات التى تضمنها دستور ١٩٦١ الذى أقره الحزب الديموقراطى، والذى كان يعبر عن تيار يمين الوسط آنذاك، إلى إحداث توسعات فى الحريات المدنية مما منح الجماعات الإسلامية المتواجدة على الساحة التركية آنذاك الشرعية القانونية اللازمة للعمل بشكل شرعى على الساحة السياسية . إلا أن هذه الجماعات

لم تقم بتأسيس مؤسسة جامعة لها أو حزب يمثلها حتى قام نجم الدين أربكان بتأسيس حزب النظام الوطني عام ١٩٧٠، مكتفية في هذه الآونة بموقعها كفئات محافظة داخل أحزاب يمين الوسط التى كانت موجودة آنذاك[٨]، كما عادت في تلك الفترة الطرق النقشبندية، والسيمانيكية إلى الظهور، والتى تبنت مواقف تتسم بالأصولية السياسية، أما طرق البقداشي والمولوى الصوفية، فقد تبنت مواقف تنحو نحو تيار الوسط فيما تبنت جماعات أخرى، كالجماعات العلوية، مواقف أكثر ليبرالية على المستويين الاجتماعى والسياسي[٩].

ويعد حزب النظام الوطني هو أول حزب إسلامى فى تاريخ تركيا الحديث، وقد أتى ممثلاً لفئة صغيرة من التجار والصناع اليدويين ورجال الأعمال فى منطقة الأناضول والتى كانت تشعر بالتهديد من جراء السياسات التحديثية، خاصة فيما يتعلق بالتحديث الصناعى، التى كانت تقوم بها الدولة آنذاك، كما أتى هذا الحزب معبراً عن أعضاء الطرق الدينية التى كانت الدولة قد قامت بمنعها فى وقت لاحق، وقد مثل هؤلاء فئة هادئة نسبياً فى تعبيرها عن نفسها وإن كانت ذات ثقل ملحوظ فيما يختص بتشكيل شبكات ضغط اجتماعية على نطاق واسع.

وقد تبنى حزب النظام الوطني موقفاً معادياً لقطاع الشركات الكبرى الموالية للغرب الذى كان قد بدأ يظهر فى تركيا آنذاك. على أن الانقلاب العسكرى لعام ١٩٧١ سرعان ما أطاح بهذا الحزب على أساس من مخالفته للقاعدة الدستورية القاضية بفصل الدين عن السياسة، وفر أربكان إلى سويسرا ليعود فى عام ١٩٧٢ ويقوم بتأسيس حزب السلامة الوطني بعد ذلك.

وقام حزب السلام الوطنى على تأييد قطاع يتكون من رجال الأعمال فى المناطق الريفية، وكذلك جماعتين دينيتين بلا تمثيل رسمى هما جماعة النقشبندية والنورسية. وقد نجح حزب السلامة الوطنى فى الحصول على ١١,٨٪ من الأصوات فى انتخابات ١٩٧٣، وشارك بعدها فى عدد من الائتلافات الحكومية مع الحزب الشعبى الجمهورى ثم فى حكومة الجبهة الوطنية مع حزب العدالة، وحزب الحركة الوطنية عام ١٩٧٥.

وقد تبنى حزب السلامة الوطني مواقف أكثر راديكالية عن سابقه، حزب النظام الوطنى، خاصة فيما يتعلق بشنه لحملات علنية على الطابع العلمانى للنظام التركى

وعلى أتاتورك في حد ذاته . وقد اشترك الحزب في ثلاثة ائتلافات حكومية حتى تم إغلاق جميع الأحزاب السياسية إبان الانقلاب العسكرى لعام ١٩٨٠.

٢ـ حزب الرفاه أو السياسى قبل الديني:

تميز حزب الرفاه عن سابقه "حزب السلامة الوطني" بعدد من الخصائص عكست قدرته على تطوير مؤسساته وخبراته التنظيمية والتعبوية فى إدارة العمل السياسى، سواء كحزب سياسى معارض، أو كطرف فى ائتلاف حاكم، حيث لم تقتصر عضوية الحزب على التجار القرويين ممن أضدهم سياسات التحديث، أو أعضاء الطرق الدينية الممنوعة فحسب، وإنما امتدت لتشمل فئات أخرى، كالفئات المهمشة اقتصادياً من التجار الصغار والموظفين والطلبة والتى نقلها سياسات الانفتاح للهين السابق تورجوت أوزال من الريف إلى المدينة، وأصبحت تصبو إلى قدر أكبر من الحراك الاجتماعى، وعادة ما كانت تمثل كتلة تصويتية لصالح الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية . هذا إلى جانب فئة رجال الأعمال والصناعة ذات الجذور القروية، والتى كانت سياسة الإنتاج للتصدير التى تبناها الرئيس الراحل تورجت اذرال إبان الثمانينيات قد أدت إلى ازدهارها.

ووجدت هذه الفئة فى مبادئ حزب الرفاه تأكيداً على قيمها التقليدية وهويتها الدينية ـ الإسلامية . ولذا، كونت تلك الفئة ـ والتى أسمت نفسها بـ "أسود الأناضول" لتميز نفسها عن فئة رجال الأعمال المتغربة والمتمثلة فى منظمة "توسياد" (أو الجمعية التركية لرجال الصناعة والأعمال) ـ منظمة "موسياد" التى ضمت فئة رجال الأعمال والصناعة ذوى التوجه الإسلامى .

هذا إلى جانب أن السياسات التعليمية التى تبنتها الحكومات المتعاقبة وأقرها الجيش، خلال فترة الثمانينيات، والتى كانت تقضى بإعادة تدريس مقررات الدين الإسلامى فى المدارس كإحدى الآليات الرادعة لظهور حركات إسلامية متطرفة، أدت إلى انتشار قدر أكبر من الوعى والتأييد للتيار الإسلامى متمثلاً فى حزب الرفاه.

وقد مثلت كثير من المواقف السياسية لحزب الرفاه امتداداً لكثير من المبادئ التى قام عليها حزب السلامة الوطنى من حيث انتقاد الدولة العلمانية فى تركيا وما تتبناه من سياسات نابعة من عقلية المحاكاة للغرب ذى الثقافة المتعارضة مع القيم التركية، وموقفه الخاص برفض انضمام تركيا إلى المجموعة الأوربية لتهديد ذلك لمصالح تركيا

الحقيقية على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، والدعوة إلى انضمام تركيا كدولة قائد إلى مجموعة إسلامية جديدة تضم بلدان العالم الإسلامى كافة فى إطار منظمة للتعاون الدفاعى، وأخرى للتعاون الثقافى، وسوق إسلامية واحدة وعملة واحدة يتم تداولها فى العالم الإسلامى.

على أن النجاحات المتتالية التى حققها الحزب بحصوله على نسبة متقدمة فى الانتخابات البرلمانية منها والبلدية، ودخوله فى ائتلافات حاكمة مع أحزاب من جميع ألوان الطيف السياسى فى تركيا، وإدراك قيادات الحزب بشكل أكثر من ذى قبل، بالواقع السياسى التركى ومتطلباته، هذا بالإضافة إلى اتساع وتنوع قاعدته الانتخابية وانطوائه على كوادر قيادية تتنوع فيها المشارب السياسية ما بين ليبرالى ومحافظ وراديكالى، كل هذه العناصر أدت إلى إضفاء طابع أكثر براجماتيه ومرونة على المواقف السياسية للحزب .

وإذا كان من المؤكد أن تجربة حزب الرفاه قد تميزت عن تجارب معظم حركات الإسلام السياسى السلمى فى العالمين العربى والإسلامى، بما فيها تجربة الإخوان المسلمين، من زاوية تبينها الكامل لقواعد الديمقراطية وقيم التنظيم الحزبى الذى يمارس العمل السياسى من أجل الوصول إلى السلطة، لا دعوة الناس للالتزام بتعاليم الإسلام بمعزل عن السياسة، إلا أنه ظل حريصاً على التمسك بثوابت ما يمكن تسميته بخطاب حركات الإسلام السياسى، القائم على المواجهة الأيديولوجية والثقافية مع الغرب، وعلى التمسك بمفهوم "النموذج القيمى البديل" القائم على بناء مشروع حضارى يستمد قيمه الثقافية والسياسية من الإسلام، ويختلف بالتالى عن النموذج الغربى.

وتجدر الإشارة إلى أن الواقع التركى والسياق الاجتماعى السياسى الذى أحاط بتجربة حزب الرفاه ساهم فى عدم تحول حزب الرفاه إلى حزب دينى صرف، وإنما حرصه على تأكيد الالتزام "بالمنظور القومى"، ونفى الصبغة الدينية البحتة التى أضفتها عليه الأوساط العلمانية .

وقد اعتبر جلال معوض، أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، أن التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى أحدثتها الجمهورية التركية، قد نجحت فى خلق قوى اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية كبيرة نسبياً مساندة للدولة

العلمانية القائمة من ناحية، وذات نظرة عملية براجماتية فى التعامل مع الإسلام من ناحية أخرى، كما أن استمرار مثول خبرة العنف والفوضى الداخلية قبل انقلاب عام ١٩٨٠ فى الذاكرة الجماعية التركية، قد جعل القطاعات المتدينة من المجتمع تعزف عن دعم العنف المرتبط بهذه المنظمات كوسيلة للعمل السياسى، وأخيرا فإن المؤسسة العسكرية التركية كانت بمثابة قوة رادعة فى مواجهة أى احتمال لتصاعد هذا العنف إلى حد "الثورة الإسلامية".

وعلى الرغم من عدم تورط حزبى "النظام الوطني" و"السلامة الوطني" فى العنف، إلا أن إلغاء كل منهما إثر انقلاب عسكرى فى عامى ١٩٧٣ و١٩٨٠ على التوالى، جعل دلالة هذه الخبرة ماثلة لدى حزب الرفاه على نحو يفسر اتصاف الحزب وقيادته بقدر كبير من الحذر فى إعلان مواقف إسلامية متشددة إزاء بعض القضايا لتفادى استثارة الجيش، حيث لم يقم الحزب بانتقاد الدولة العلمانية القائمة أو توجيه أية انتقادات مباشرة للفترة السابقة للتحول نحو التعددية الحزبية ولا سيما فترة أتاتورك، كما أن العامل الخارجى ظل حاضرا على الساحة التركية بصورة كبيرة، سواء ذلك المتعلق بطبيعة التحالف الأطلسى الأمريكى التركى، أو الخاص برغبة تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوربى، مما أثر على خطاب التيار الإسلامى، وأدى إلى اندماجه فى منظومة القيم الديمقراطية الغربية (١٠).

وفضلاً مما سبق نستطيع القول، أن وصول حزب الرفاه إلى الحكم متحالفا مع حزب الطريق الصحيح مثل نقطة حاسمة فى تاريخ النظام العلمانى التركى، إلا أن من المؤكد أن التغييرات التى أحدثها الحزب فى بنية هذا النظام لم تكن جذرية. والحقيقة أن الرفاه لم يختلف فى توجهاته تجاه عدد من القضايا الجوهرية عن سابقيه من الأحزاب العلمانية الأخرى، كتسريح "المتطرفين الإسلاميين" من الجيش، والتعاون العسكرى مع إسرائيل والقضية الكردية، فقد طبق الحزب قرارات مجلس الأمن القومى بحذافيرها، كما أنه لم يقم باتخاذ أى إجراء قد يمس مبادئ العلمانية اللهم إلا محاولة إلغاء قانون منع الحجاب للعاملات بالهيئات الحكومية، وحتى هذه القضية سرعان ما تراجع عنها.

أما فيما يتعلق بطبيعة كوادر حزب الرفاه، فسنجد أنها ضمت تيارين رئيسيين أحدهما وصف بأنه محافظ وكان يعبر عنه نجم الدين أربكان، والثانى عرف بأنه إصلاحى وقاده رجب طيب أردوجان .

والحقيقة أن ثنائية الإصلاحيين والمحافظين داخل حزب الرفاه يمكن مقارنتها فى بعض الجوانب مع نفس الثنائية التى تعرفها جماعة الإخوان المسلمين بين جيل الوسط الإصلاحى والحرس القديم المحافظ، دون أن يعنى تطابقها لأسباب سنشير لها لاحقا.

وقد صنفت وايت White توجهات كوادر حزب الرفاه ما بين الليبرالية والمحافظة، أو "المحافظة" و "الراديكالية"، وأشارت إلى أن جدلية العلاقة بين هاتين الفئتين فى داخل الحزب، أفرزت قدراً أكبر من المرونة على توجهاته، وإن انعكس ذلك فى تبنى أعضائه المختلفين اقترابات سياسية مختلفة فى طريقة أدائهم لدورهم السياسى سواء ككوادر حزبية، أو كشاغلين لمناصب سياسية .

وفى هذا الصدد، تشير وايت إلى حقيقة انطواء حزب الرفاه على توجهين أيدلوجيين أساسيين : أحدهما محافظ ـ تحديثى، يؤيد مشروع الحداثة بكل ما يتضمنه من منتجات تكنولوجية ومؤسسية يتم استيرادها من الغرب طالما لم يتعارض ذلك مع المبادئ الإسلامية، والآخر راديكالى يتماثل فى توجهاته مع تيار ما بعد الحداثة الغربى من حيث انتقاده للحداثة وما تنطوى عليه من مبادئ كالعقلانية، وإقرار نماذج عالمية للحكم والقانون، وما إلى ذلك. ويقترن بهذين التوجهين الأيدلوجيين داخل الحزب باقترابين سياسيين مختلفين لمؤيديهما على المستوى العملى . ففيما يتبنى التوجه الأول اقتراب الاعتدال، وسياسة حل الوسط والبراجماتية والانخراط فى النظام السياسى كأسلوب لدفع النظام إلى تبنى مبادئ إسلامية . يتميز الفريق الآخر باقترابه الهجومى أو الذى يتبنى المواجهة Confrontation كأسلوب لإحداث التغيير السياسي[١١].

ويمكن تصنيف أربكان بكونه "محافظاً"، من حيث كون توجهاته السياسية لم تكن تختلف فى جوهرها، عما كان يطرحه تيار يمين ـ الوسط، على أنه كان يتبنى توجهاً سياسياً يتسم بنزوعه إلى المواجهة،مما خلق جواً من التوتر داخل الحزب[١٢]. هذا فيما أن سياسيين آخرين ممن يمكن تصنيفهم بأنهم راديكاليون على المستوى

الأيديولوجي، من حيث مناداتهم بإصلاحات جذرية في هيكل النظام السياسي، كرجب طيب أردوجان وعبد الله جول، تبنوا اقتراباً سياسياً يتسم بالاعتدال والبراجماتية .

ولذا فإنه في حين تبنى هؤلاء "الراديكاليون" سياسات معتدلة ـ وسطية تصبو إلى التغيير التدريجي للنظام، أدى تبني فئات أخرى من المحافظين ذوى النزعة الهجومية، والراديكاليين الثائرين على النظام لسياسات ذات طابع انتقادى ومعاد للنظام، إلى انخفاض مستوى الثقة في الحزب، وشن حملة إعلامية ضده تمهيداً لحظره بقرار دستورى عام ١٩٩٨[١٣].

ويبدو هذا التحليل مثيراً للاهتمام إذا ما نظرنا إلى ما انطوت عليه الأعوام اللاحقة من صعود من يمكن تصنيفهم بكونهم "راديكاليو" النزعة، كأردوجان وجول، إلى منصب رئيس الوزراء ووزير الخارجية . وتبرز هنا أهمية رصد ما إذا كانت التوجهات المعتدلة لكلا الرجلين في الحكومة الحالية ترجع إلى تبنيهما لسياسات "الانخراط في النظام وحل الوسط" بغرض تغييره جذرياً كما كان الحال إبان عضويتهما في حزب الرفاه، أم أن تأسيسهما لحزب جديد، وتقلدهما للسلطة بعد ذلك، أدى إلى إحداث تغيير جذرى في معتقداتهما وتوجهاتهما السياسية؟

الحقيقة أن الإجابة تقع في مزج السؤالين معا، فتوجهاتهما المعتدلة ترجع إلى تبنيهما سياسية الانخراط في النظام القائم، بالإضافة إلى تقلدهما السلطة، التى فرضت عليهما فهما أكثر واقعية لأمور السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية.

وإذا نظرنا إلى طبيعة عضوية حزب الرفاه، فسنجد أنها لم تقتصر على التجار القرويين، ممن أضرتهم سياسات التحديث، أو أعضاء الطرق الدينية الممنوعة فحسب، وإنما امتدت لتشمل فئات أخرى، كالفئات المهمشة اقتصادياً من التجار الصغار والموظفين والطلبة والتى نقلتها سياسات الانفتاح الاقتصادية الأوزالية من الريف إلى المدينة، والتى أصبحت تصبو إلى قدر أكبر من الحراك الاجتماعي، وعادة ما كانت تمثل كتلة تصويتية لصالح الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية . هذا إلى جانب فئة رجال الأعمال والصناعة ذات الجذور القروية، والتى كانت سياسة الإنتاج للتصدير التى تبناها تورجوت أوزال إبان الثمانينيات قد أدت إلى ازدهارها . حيث وجدت هذه الفئة في مبادئ حزب الرفاه تأكيداً على قيمها التقليدية وهويتها الدينية

ـ الإسلامية. وبذلك، كونت تلك الفئة، والتى أسمت نفسها بـ "أسود الأناضول" لتميز نفسها عن فئة رجال الأعمال المتغربة والمتمثلة فى منظمة "توسياد" (أو الجمعية التركية لرجال الصناعة والأعمال)، منظمة "موسياد" التى ضمت فئة رجال الأعمال والصناعة ذوى التوجه الإسلامي[١٤].

هذا إلى جانب أن السياسات التعليمية التى تبنتها الحكومات المتعاقبة وأقرها الجيش، خلال فترة الثمانينيات، والتى كانت تقضى بإعادة تدريس مقررات الدين الإسلامى فى المدارس كإحدى الآليات الرادعة لظهور حركات إسلامية متطرفة، أدت إلى انتشار قدر أكبر من الوعى والتأييد للتيار الإسلامى متمثلاً فى حزب الرفاه[١٥].

وعلى ذلك، فإن القاعدة التصويتية لحزب الرفاه ضمت مزيجاً من الطبقة العاملة الحديثة العهد بالحياة الحضرية والطبقة المتوسطة المتعلمة الراغبة فى قدر أكبر من الحراك الاجتماعى، وكذلك طبقة رجال الأعمال والصناعة ذات التوجه الإسلامى.

٣ ـ الانقسام الجيلى داخل حزب الرفاه : ميلاد حزب الفضيلة :

أدى صدور قرار من قبل المحكمة الدستورية بحظر حزب الرفاه فى عام ١٩٩٨ إلى قيام ٣٣ عضواً برلمانياً سابقاً، ممن كانوا ينتمون للحزب، بتأسيس حزب إسلامى جديد، هو حزب الفضيلة فى ديسمبر عام ١٩٩٧ .

وقد قام الحزب بمنح الـ ١٤٤ مقعداً، الذى كانت قد أصبحت شاغرة بعد حظر حزب الرفاه، لأعضاء الجناح المحافظ فى الحزب، وذلك قبل أن يتمكن الجناح الإصلاحى بقيادة أربكان وجول من توحيد صفه وتعبئة التأييد اللازم للحصول على هذه المقاعد[١٦]

وأتى هذا الحدث ممثلاً للفجوة الآخذة فى الاتساع بين جيل الشباب الإصلاحيين بقيادة أردوجان والجيل السابق الذى يتسم بقدر أكبر من المحافظة فى توجهاته، ويدين بالولاء المطلق لنجم الدين أربكان . وقد أتت استقالة أربع قيادات حزبية إصلاحية، منها عبد الله جول، فى عام ١٩٩٩ كأحد المؤشرات على ازدياد حدة الاحتدام بين التيارين، سيما أن ذلك التحرك جاء بعد قيام المحكمة العليا بفتح ملف الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٩ بغرض حظر حزب الفضيلة على أساس من قيامه بنشاطات معادية للعلمانية خلال الانتخابات وبوصفه وريثاً لحزب الرفاه المحظور كذلك.

على أن ديناميات التفاعل بين الجيلين داخل الحزب أفرزت نمطاً جديداً من القيادة الحزبية على يد رجب طيب أردوجان الذى كون مجموعة باسم "المناصرين للتغيير" داخل الحزب، وأخذ فى استخدامها كمنبر سياسى لأفكاره التى وإن كانت إسلامية فى جوهرها، إلا أنها سعت إلى إحداث نقلة فى القوة المحركة للحزب من كونها تتمثل فى تحقيق أهداف دينية، كما كان الحال فى عهد أربكان، إلى تحقيق أهداف سياسية .

وقد اختلف توصيف حزب الفضيلة لنفسه على الساحة السياسية. فبدلاً من كونه حزباً سياسياً يعرف بعلاقته بالإسلام، قدم حزب الفضيلة نفسه باعتباره حزباً مسلماً يعرف بعلاقته بالسياسة . وتمثلت قاعدته الانتخابية فى قطاعات الشباب المتعلم الذى كان يصبو إلى الحراك الاجتماعى والأمان الاقتصادى من خلال الحصول على فرص عمل جديدة فى اقتصاد تركى آخذ فى التعولم بخطى حثيثة(١٧) .

أدى ذلك التغير فى القاعدة الجماهيرية للحزب من جهة، وحرصه على تفادى الأخطاء التى أودت بسابقه، حزب الرفاه، من جهة أخرى إلى تبنى الحزب لنمط قيادة أكثر أفقية ولامركزية وشعبوية من ذى قبل .

وفيما كانت القيادات المحافظة لحزب الرفاه تعتمد على تفعيل شبكات من التفاعل ذات طابع فوقى لضمان تأييد قطاعات عريضة لها فى الانتخابات على أساس من تعبئة الانتماءات الأولية أو الـ Premordial Loyalties كالعضوية فى جماعة دينية أو عائلة معينة، اعتمدت القيادات الإصلاحية الجديدة على تفعيل الشبكات الأفقية ذات العمق الثقافى المحلى فى المجتمع المدنى، كعلاقات الجيرة والتكافل الاجتماعى بين أبناء المنطقة الواحدة والحى الواحد، هذا إلى جانب تقديم هذه القيادات لبرنامجها السياسى باعتباره ممثلاً لبعض الإصلاحات الفنية فى النظام القائم بناء على خطوات محسوبة ودون التخلى عن الطابع الإسلامى باعتباره يمثل أساساً أخلاقياً وليس نواة لحركة ثورية تهدف إلى الإطاحة بالنظام العلماني(١٨).

والحقيقة أن قطاعاً واسعاً من المنتمين إلى التيار الإسلامى فى تركيا نظر إلى أربكان باعتباره أباً روحياً، وهى صورة قريبة من التى يضفيها الكثيرون فى مصر على موضع المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، فينظر إلى موقعه وسنه الذى يتجاوز عادة السبعين عاما، باحترام شديد يصل فى بعض الأحيان إلى المبالغة.

أمـا أردوجـان فقد نظر إليه باعتباره واحداً من الشعب، يمتلك خطابا عصريا أكثر قربا لمشكلات الواقع اليومى واكثر فهما لدهاليز السياسية، وهى صورة قريبة من جيل الوسط الإصلاحى داخل حركة الإخوان المسلمين فى مصر من زاوية رؤيتها الإصلاحية وتمـردها ولـو المحسـوب علـى واقـع جامـد، بصـرف النظـر عـن تـباين التصـورات الإصلاحية لكل تيار.

ولعـل الفـارق بـين التجربتين أن الحالة التركية امتلكت فرصة للتطور، فعبر جيل الوسـط فى حزب الرفاه عن مشروعه السياسى وأسس حزبه المستقل متمثلا فى حزب العدالـة والتنمـية، كما أسس الجيل القديم حزبا ثانيا عرف باسم حزب السعادة، ولم يضـطر كـل طـرف لأن يتعايش مع الآخر نتيجة القيود السياسية العامة المفروضة على حركتهم كما هو جارى مع أجنحة حركة الإخوان المسلمين فى مصر .

٤ـ حزب الرفاه التركى أو حدود التلاقى مع خبرة جماعة الإخوان المسلمين:

هـناك بعـض نقاط التشابه بين تجربة حزب الرفاه فى تركيا وبين جماعة الإخوان المسـلمين فـى مصـر، خاصة فيما يتعلق بعلاقة كلا التنظيمين بمجموعة من الجمعيات والمؤسسـات الاجتماعـية والدينية التى تصب فى صالح كلتا الحركتين، ولكن دون أن يعنى ذلك انتماءها التنظيمى لأى منهما .

ويظـل الفـارق بـين الجانـبين يكمـن، فـى أن بنـية حـزب الرفاه هى بنية حزبية وسياسـية تسـتفيد مـن الجمعـيات الدعـوية والطـرق الصـوفية التركية من أجل خدمة أهـداف الحـزب وبـرامجه السياسـية، أمـا فـى حالـة الإخـوان المسلمين فإن "الثقافة الدعـوية"، ممثلة فى تيار عريض داخل الجماعة، وهو تيار لا يمتلك فى الغالب رؤية أو مهارة سياسية كبيرة، تضعه فى مصاف " الجناح السياسى " كما حدث فى تجربة حـزب الـرفاه حـين انقسم الحـزب إلى جـناحين سياسـيين أحـدهما محـافظ والآخـر إصـلاحى، ودون أن يعنى ذلك أن الجناح الأول هو جناح خارج السياسة كما يحدث مع تيار كبير من الجناح الدعوى المحافظ داخل جماعة الإخوان المسلمين.

والحقـيقة أنه من المهم النظر إلى حزب الرفاه ـ كما فى حالة الإخوان والتى يجب النظـر إلـيها فـى إطـار السـياق السياسـى السـائد فى مصر ـ فى إطار السياق الحزبى التركى العام، وبوصفة حزبا يمتلك خطابا سياسياً إسلامياً.

ويتضح عند الاقتراب من تجربة حزب الرفاه وجود مستويين رئيسيين[١٩] :

المستوى الأول : هو المتمثل فى كون حزب الرفاه ممثلاً لفاعل سياسى Political Agent، له قاعدته الجماهيرية وأجندته السياسية، وكلاهما يمر بعملية تغيير مستمرة يسببها السياق المحيط به كوضع الأحزاب المنافسة، والحالة الاقتصادية، والمتغيرات الخارجية، وما إلى ذلك .

المستوى الثانى : هو ذاك المتعلق بعلاقة "الاستفادة المتبادلة" أو الـ Symbiosis الكائنة بين الحزب والحركات الاجتماعية والمبنية على أسس تنظيمية وثقافية وأيديولوجية.

فيما يتعلق بالمستوى الأول فى التحليل، والذى ينظر إلى حزب الرفاه بوصفه جزءاً من سياق حزبى أوسع، فإننا نجد أنه طبقاً لتحليل Ozbudun، فإن حزب الرفاه كان الوحيد الذى نظر إليه باعتباره حزباً جماهيرياً أو شعبياً Mass Party، لاسيما فى الأعوام الأخيرة التى سبقت حظره. ويرجع ذلك إلى طبيعة الخطاب السياسى للحزب والذى أفرز نمطاً من التعبئة يختلف عن نمط استخدام علاقات الزبانة السياسية Patron-Client Networks، أو الهيراركية والمركزية الشديدة التى تتسم بها الأحزاب التركية بشكل عام(٢٠). وإنما هو نمط قائم على استثمار شبكة اجتماعية واسعة وشديدة التنظيم قوامها منظمات مجتمع مدنى متنوعة كالنقابات المهنية، وجمعيات رجال الأعمال ـ على رأسها منظمة موسياد ـ والإعلام، وبيوت النشر، والحركة الطلابية، وبعض الجماعات الدينية والطرق الصوفية. وهنا ننتقل إلى المستوى الثانى للتحليل الذى يتناول علاقة هذه الشبكات الاجتماعية بالحزب . بوصفها جميعاً كيانات مكونة للقطاع الأوسع المكن تسميته بالتيار الإسلامي(٢١).

قامت القيادات الحزبية بتفعيل هذين المستويين من خلال استخدام خطاب سياسى يتسم بتبنيه لمبدأ "المحلية" أو Localism بوصفه المبدأ الذى يحقق تكاملاً بين خصوصية التجربة التاريخية والثقافية التركية من جهة،وبين المكون الإسلامى كأحد العناصر الأساسية المكونة لهذه الخصائص، من جهة أخرى .

وقد تبنى هذا الاقتراب رجب طيب أردوجان إبان توليه لمنصب رئيس بلدته اسطنبول (١٩٩٤ – ٢٠٠١)، وقد لاقى هذا الخطاب أيضاً صدى واسعاً لدى قطاعات واسعة من المجتمع التركى، كما مكنته من إجراء تغييرات عديدة فى نطاق بلديته ـ كمنع المشروبات الكحولية وكذلك الكوكاكولا، وإدخال بعض العروض التركية فى

صالة الاحتفالات الشرقية التى عادة ما تميزت بكونها غربية الطابع فى عروضها على طول الخط ـ كل ذلك تحت شعار إعادة إحياء الثقافة المحلية التركية والمحافظة على أصالتها Authenticity، لا بغرض الدخول فى مواجهة حضارية مع الغرب، ولكن بغرض التأكيد على الخصوصية الثقافية التركية وما تنطوى عليه من تعددية وتنوع ربما يجعل منها أهلاً، أكثر من ذى قبل، للعضوية فى الجماعة الأوربية كطرف منفتح على الآخر ومحتفظ بطابعه المميز في آن واحد(٢٢).

ويمثل مثل هذا الخطاب اقتراباً ذكياً من الناحية السياسية، مكن بعض القيادات التركية كأردوجان، من إحداث تحولات تقوم على المبادئ الإسلامية للحزب، وإن كانت تتماشى فى ذات الوقت مع الإطار الأوسع للتأكيد على ضرورة المحافظة على الثقافة المحلية بوصفها مفتاحاً للعالمية إذا ما استثمرت بشكل صحيح .

ولعل التأييد الذى لاقاه ذلك التوجه لدى الفئات التركية المتنوعة فى اسطنبول مثل أحد العناصر التى مهدت الطريق لتأييد حزب العدالة والتنمية، برئاسة أردوجان، وبعد أن أثبت هذا الأخير قدراً عالياً من المصداقية والاعتدال والتجديد فى خطابه السياسى على الرغم من إنه كان جزءاً من كيان أكبر هو حزب الرفاه فى تلك الآونة.

أما فيما يخص الإخوان المسلمين، فإنه من المؤكد أن خطاب المحلية ارتبط بمفهوم أكبر هو الخصوصية والذى كان أكثر ارتباطا بالإسلام من خطاب "إخوانهم الأتراك"، وبدت مسألة الخصوصية المصرية فى معظم الأحيان مرادفا "للخصوصية الإسلامية" وبدت المحلية التى طرحها حزب العدالة والتنمية كتعبير عن الخصوصية التركية التى يشكل الإسلام أحد أبعادها الرئيسية، بدت فى التجربة الإخوانية المصرية وكأنها تعبير عن تطبيق تعاليم الإسلام ومبادئ الشريعة.

ومثلت المواقف السياسية لحزب الرفاه امتداداً لكثير من المبادئ التى قام عليها حزب السلامة الوطنى من حيث انتقاد الدولة العلمانية فى تركيا وما تتبناه من سياسات، نابعة من عقلية المحاكاة للغرب ذى الثقافة المتعارضة مع القيم التركية، وموقفه الخاص برفض انضمام تركيا إلى المجموعة الأوربية لتهديد ذلك لمصالح تركيا الحقيقية على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، والدعوة إلى انضمام تركيا كدولة قائد إلى مجموعة إسلامية جديدة تضم بلدان العالم الإسلامى كافة فى إطار

منظمة للتعاون الدفاعي، وأخرى للتعاون الثقافي، وسوق إسلامية واحدة وعملة واحدة يتم تداولها في العالم الإسلامي[٢٣] على أن النجاحات المتتالية التي حققها الحزب بحصوله على نسبة متقدمة في الانتخابات البرلمانية منها والبلدية، ودخوله في ائتلافات حاكمة مع أحزاب من جميع ألوان الطيف السياسي في تركيا، وإدراك قيادات الحزب بشكل أكثر من ذي قبل، بالواقع السياسي التركي ومتطلباته، هذا بالإضافة إلى اتساع وتنوع قاعدته الانتخابية وانطوائه على كوادر قيادية تتنوع فيها المشارب السياسية ما بين ليبرالي وراديكالي، كل هذه العناصر أدت إلى إضفاء طابع أكثر براجماتيه ومرونة على المواقف السياسية للحزب .

ولعل هذا ما جعل حزب الرفاة يطالب في برنامجه في انتخابات عام ١٩٩٥ إلى "تمزيق" الاتفاق الجمركي مع الاتحاد الأوربي وإقامة اتفاق مع الدول الإسلامية بدلا منه، وإنشاء هيئة أمم خاصة بالعالم الإسلامي بجانب بعض التصريحات المتناثرة التي تؤكد على ضرورة دعم نضال الشعب الفلسطيني، ثم عاد بعد وصوله إلى السلطة وتراجع عن معظم ما جاء في برنامجه الانتخابي، نتيجة ظروف محلية وإقليمية ودولية .

أثبتت تجربة حزب الرفاه بصورة عملية، أن هناك صعوبة واقعية في تطبيق البرنامج الإسلامي في صورته المعتدلة والديمقراطية التي قدمها حزب أربكان على ضوء طبيعة الواقع التركي ، وأصبح ذلك بداية ميلاد مرحلة جديدة خرج على أثرها حزب العدالة والتنمية كحزب لا يعلن إنه حزب إسلامي ويتبنى في نفس الوقت خطاباً لا يمكن وضعه بأي صورة مع خطاب الحركات الإسلامية السلمية سواء في طبعتها التركية ـ حزب السعادة ـ أو العربية ـ الإخوان المسلمون ـ .

ثالثا: ظهور حزب السعادة وصعود حزب العدالة والتنمية: الانقسام الحاسم في تاريخ الحركة الإسلامية التركية

مثل الجناح الإصلاحي داخل حزب الفضيلة بقيادة رجب أردوجان، النواة الأساسية التي قام عليها حزب العدالة والتنمية في أغسطس ٢٠٠١، عقب حظر حزب الفضيلة في ذات العام . هذا فيما قام الجناح المحافظ بتأسيس حزب السعادة

الذى لم ينجح سوى فى الحصول على حوالى ٢,٥٪ من الأصوات التى تمثل الموالين للخطاب الإسلامى المحافظ الشبيه فى برنامجه بتوجهات أربكان إبان تزعمه لحزب الرفاه[٢٤].

١. حزب العدالة والتنمية : بين الاستمرار والتغيير:

يثار الآن تساؤل حول ما إذا كان حزب العدالة والتنمية يمثل استمراراً للتوجهات السياسية والأيديولوجية للأحزاب الإسلامية السابقة كحزب الرفاه وحزب الفضيلة باعتباره وريثاً شرعياً لهما، أم أنه يأتى ليمثل قطيعة معهما لأنهما كانا معاديين للنظام أو Anti-System، وهو ما أدى إلى نفيهما من على الساحة السياسية . ومن ثم تبنى العدالة والتنمية اقتراباً أكثر براجماتية وواقعية يهدف إلى تحقيق وجود يتسم بالثبات والاستمرارية على الساحة السياسية، بغض النظر عما يعنيه ذلك من تخل عن مبادئ / مواقف كانت تعد من قبل غير قابلة للمساومة.

والحقيقة أن الإجابة على هذا السؤال ليست باليسيرة، لاسيما فى ظل ما ينطوى عليه الخطاب السياسى، والسياسة الفعلية، لحزب العدالة والتنمية من مؤشرات تتسم بإمكانية تصنيفها تحت هذا التوجه أو ذاك .

ففيما تذهب بعض التحليلات إلى أن إنكار حزب العدالة والتنمية لأى رابط بينه وبين التيار الإسلامى، يأتى استخداماً لمبدأ "التقية" Takiyyat القاضى بإمكانية التظاهر بالتغيير دون أن يكون ذلك تعبيراً عن اليقينيات الحقيقية للجماعة محل السؤال[٢٥]. كما تذهب تحليلات أخرى إلى أنه على الرغم من كون حزب العدالة والتنمية يضرب بجذوره فى الحركة الإسلامية، إلا أن الدروس القاسية التى لقنها النظام العلمانى، متمثلاً فى المؤسسة العسكرية لهذه الحركة، جعلت حزب العدالة والتنمية يتبنى مواقف سياسية منبتة الصلة بمواقف سابقيه، ومؤيداً للمبادئ الديموقراطية والعلمانية التركية بشكل مطلق[٢٦] .

ورغم أنه من الصعب القبول بأن الخبرة " القاسية " التى عانى منها حزب الرفاه هى فقط التى دفعت بحزب العدالة والتنمية إلى تبنى خطاب عصرى لا علاقة له بالحزب القديم، فمن المؤكد أن هذا الفهم كان واردا بصورة حاسمة فى حال إذا كان " الحزب الجديد " يرغب فقط فى البقاء كمجرد رقم على الساحة السياسية، إلا أن حرصه على المبادرة واقتحام مواقع سياسية جديدة، قد جعلت رؤيته التجديدية تمثل

استجابة لمتغيرات الواقع الجديد، وليس فقط أو أساسا مجرد رد فعل لخبرة الماضى القاسية.

٢ـ القاعدة الانتخابية لحزب العدالة والتنمية:

جاء حزب العدالة والتنمية إلى السلطة محمولاً على أكتاف ذات القوى الاجتماعية التى كان أردوجان قد نجح فى تعبئتها إبان توليه لمنصب رئيس بلدية اسطنبول، وكذا بوصفه أحد القيادات الشابة البارزة فى حزبى الرفاه والفضيلة. وقد تمثلت هذه القوى بحوالى ٢١٪ من أصل الـ ٣٤٪ من الأصوات التى حصل عليها الحزب فى قطاعات الشباب من الطبقات العاملة والمتوسطة التى تهدف إلى تحقيق قدر أكبر من الحراك الاجتماعى من خلال إجراء تغييرات هيكلية فى النظام الحالى، وكذا طبقة رجال الأعمال والصناعة ذات التوجه الإسلامى، وما يرتبط بهذه وتلك من شبكة اجتماعية أفقية واسعة استطاعت القيادات الشابة للجناح الإصلاحى فى حزب الفضيلة، والتى أصبحت القيادات الرئيسية لحزب العدالة والتنمية فيما بعد، أن تعبئها وتفعلها وتضفى عليها قدراً أكبر من التماسك من خلال حثها على تأييد الحزب بوصف ذلك التعبير الأساسى عن التزامها الدينى، ولكن من خلال تبنى نمط حياة مختلفاً أكثر تقدمية وإنتاجية على المستوى الفردى والجماعى، باعتبار أن هذه صفات يحث عليها الإسلام أيضاً(٢٧).وهو مما يعنى أيضاً كون الحزب مسئولاً أمام هذه الفئات من حيث قدرته على تحقيق مطالبها .

٣ـ صهر الخطاب الدينى فى بوتقة المحلية:

تمكن أردوجان إبان رئاسته لبلدية اسطنبول من صهر المبادئ والمواقف الإسلامية من العديد من القضايا ـ كشرب الخمر ولزوم سيادة نمط معين من العلاقات الاجتماعية يتسم بالتكافل ـ فى السياق الأوسع للثقافة المحلية التركية(٢٨)، وقد ساعدت بعد ذلك هذه الخبرة أردوجان فى إعادة صياغة المبادئ الإسلامية لإضفاء طابع محلى Local عليها بغرض حشد قدر أكبر من التأييد إلى جانب تلافى الحساسية المحتملة بينه وبين التيار العلمانى، وبالذات المؤسسة العسكرية .

وإذا كان من الممكن النظر إلى الخطاب السياسى لحزب العدالة والتنمية باعتباره يمثل استمراراً لهذا التوجه الذى يسعى إلى إلباس المبادئ الإسلامية حلة قومية،

تأخذ فى اعتبارها الخصوصية التركية، من حيث الثقافة ومن حيث المصلحة السياسية على حد سواء، وهو ما يمكننا من تفسير سياسية الحزب المؤيدة للانضمام إلى الجماعة الأوربية، والحريصة على الحفاظ على علاقات طيبة مع الولايات المتحدة. دون التخلى عن علاقات تركيا التاريخية بالعالم العربى، بل والعمل على دعمها وتطويرها.

٤- إعادة تعريف العلمانية وإعادة فهم الشريعة:

تتميز العلمانية التركية الـ Laicism عن نظيرتها الأوربية Secularism بأنه فيما أن الأولى تجعل الدين خاضعاً للدولة، تتدخل فيه كيفما تشاء فتبيح أو تحظر المؤسسات القائمة عليه، وتحدد مقرراته الدراسية، وتتخير القائمين عليه من علماء ورجال الدين، فإن الثانية تمثل فصلاً بين المجالين، باعتبار أن المجال الأول يمثل مجالاً عاماً، والآخر يمثل مجالاً خاصاً، يتعلق بعلاقة كل فرد/جماعة الشخصية بما يؤمن به، وهو مجال مستقل تماماً عن المجال العام ويتعين على الدولة ألا تتدخل فيه.

وقد أعلنت قيادات حزب العدالة والتنمية بشكل متكرر أن ما تصبو إليه هو أن تتبنى الدولة التركية العلمانية بمعناها الأوروبى وليس العلمانية الكمالية . ففى حديث أجرته Jenny White مع أردوجان إبان رئاسته لبلدية اسطنبول، عبر الأخير عن أنه "يفضل النظام العلمانى الذى يمنح لكل فرد الحق فى ممارسة نمط الحياة الذى يريده، سواء أكان إسلامياً أم غير ذلك، عن الكمالية التى هى ديانة بحد ذاتها، ولا تقر العديد من الحريات الشخصية للافراد تحت لوائها، كحق المرأة فى ارتداء الحجاب على سبيل المثال"(٢٩) .

هذا إلى جانب إشارة أردوجان إلى تعدد الاجتهادات الموجودة بصدد مسألة تبنى الشريعة كنظام قانونى مأمول فى تركيا، حيث أشار إلى أنه "غير مهتم بإحداث أى تغييرات جذرية فى القوانين التركية، وإنما يسعى فقط إلى التأكد من أن هذه القوانين يتم تطبيقها على النحو اللازم". وأن الشريعة يمكن النظر إليها على أنها نوع من النظام فحسب، وبينما من الممكن أن ينظر لهذا النظام باعتباره نظاماً قانونياً، كما أنه من الممكن أن ينظر إليه بوصفه نمط حياة يتبعه كل فرد فى حياته الخاصة، أو بكونه تعبيراً عن نظام اجتماعى عادل يعيش فيه الجميع فى حالة من راحة البال

والسكينة[٣٠] وهو التعريف الذى يتبناه أردوجان، والذى يعكسه اسم الحزب الذى قام بتأسيسه "العدالة والتنمية" .

ولذا، فإنه من الممكن النظر إلى الموقف الديني المحايد الذى يتبناه حزب العدالة والتنمية، والذى يعتبر نفسه حزباً "ديموقراطياً محافظاً" كما هو وارد فى البرنامج الحزبى للحكومة التاسعة والخمسين فى مارس ٢٠٠٣[٣١]، باعتباره يأتى تعبيراً عن تبنى الحزب لمنهج معين فى الاجتهاد فيما يتعلق برؤيته لمقومات النظام الإسلامى المثالى، أو لتقديم نموذج لكيفية تمكن "دولة ذات أغلبية مسلمة من التعايش والتفاعل مع العالم الحديث" كما جاء على لسان عبد الله جول فى معرض حديثه عن تأييد الحزب لانضمام تركيا للأتحاد الأوروبى[٣٢]، أو أنه يأتى من قبل تحديد أولويات سياسية تتفق مع طبيعة الظروف الاقتصادية والسياسية التى تمر بها تركيا فى المرحلة الراهنة، كما ورد على لسان عائشة بولر وفاطمة أنصال، عضوتى مجلس صناعة القرار فى الحزب فى سياق حديثهما عن كون مسألة ارتداء الحجاب تأتى مقترنة بقضايا حقوق الإنسان فى تركيا، والتى تعد تالية من حيث الأولوية والأهمية على قضايا أخرى كتلك المتعلقة بالاقتصاد والسياسة الخارجية[٣٣]،وإعادة تشكيل العلاقة بين المجتمع والدولة على أساس من المحاسبة وحكم القانون[٣٤].

والحقيقة أن خطاب الحزب عن الخصوصية التركية وعن المحلية التى مثلت جانبا مهما من أفكاره المعلنة، تم تجاوزها فى بعض جوانب الممارسة العملية، فقضايا الاقتصاد والسياسة الخارجية وحكم القانون، التى يتبناها حزب العدالة والتنمية تمثل انقطاعاً ملحوظاً عن تلك التى كان يتبناها التيار الإسلامى عادة .

وفيما يتعلق بقضية حكم القانون، نجد أن أغلب المفردات التى استدعاها الحزب فى حديثه عن ضرورة إنشاء ديموقراطية تقوم على احترام الحقوق والحريات الفردية، وتحث على المشاركة الشعبية، وتتفق فى ذلك مع المقاييس الدولية لقياس الديموقراطية، سيما الأوربية منها[٣٥]، هى مفردات غربية الطابع والإيحاء، لا تحمل بين ثناياها أى إشارة للخصوصية التركية، سواء تلك التى يمثلها الطابع الإسلامى أو غيره من المكونات الثقافية للمجتمع التركى .

أما فيما يختص بالسياسة الاقتصادية، فإن الإصلاحات الاقتصادية التى يصبو الحزب إلى تحقيقها كما نص عليها برنامجه الانتخابى فتتمثل فى :

- إحداث قدر أكبر من الاستقرار على مستوى الاقتصاد الكلى .
- إحداث قدر أكبر من التحرر الاقتصادى على مستوى الاقتصاد الجزئى .
- الانفتاح على السوق العالمى .

وذلك من خلال تبنى سياسات الخصخصة وتشجيع الاستثمار الأجنبى، وما إلى ذلك من المقومات التى تعضد من وضع الاقتصاد التركى كاقتصاد مندمج فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد .

أما فيما يختص بقضايا السياسة الخارجية، فنجد أن الحزب يتبنى خطاباً مؤيداً بشكل مطلق لانضمام تركيا للاتحاد الأوربى، مختلفاً فى ذلك عن أسلافه، باستثناء حزب الفضيلة[٣٦].

ومن هنا لم يكن غريبا أن يصبح الحزب الجديد أكثر أوروبية، وأكثر تفاعلا مع القيم الغربية فى الديمقراطية واحترام حقوق إنسان، من المؤسسة العسكرية الكمالية التى يفترض أنها حامية العلمانية التركية . ومن هنا نادى الجزب بالعلمانية بمعناها الأوروبى وليس العلمانية الكمالية.

ومن هنا بدت المؤسسة العلمانية التركية فى وضع أكثر محافظة بكثير من نظيرتها ذات الأصول الإسلامية فى الموقف من الانضمام للاتحاد الأوربى، ومن تبنى الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان التى كثيرا ما اعتبرها الإسلاميون أنها " بضاعة غربية".

ولعل أبرز نقلة قدمتها نخبة حزب العدالة والتنمية فى تركيا أنها بدت أكثر ليبرالية وانفتاحا على الغرب من نظيرتها الكمالية، ولكنه انفتاح يتميز بالقدرة على صياغة مساحة من التفاعل النقدى مع منظومة القيم الأوربية من خلال " الاندماج النقدى " فيها وليس العزلة عنها، كما يطرح أغلب الإسلاميين.

وفى نفس الوقت وعت أن اندماجها فى هذه المنظومة سيعنى بالتأكيد الدخول فى تحد حقيقى من أجل التطوير الداخلى على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى.

وهكذا، يمكن القول أن تجربة حزب العدالة والتنمية، أحدثت قطيعة مع الخطاب الإسلامى السلمى بصورته التقليدية السائدة فى العالم العربى، وقدمت خطابا فكريا وسياسيا جديدا قائماً من ناحية على تجاوز مفاهيم الصراع الحضارى والتآمر الصليبى والدولى على الإسلام، لصالح الاندماج النقدى فى منظومة القيم العالمية ـ

ديمقراطية واحترام حقوق الإنسان واقتصاديات سوق -، ويقدم من ناحية أخرى خطاباً سياسياً مندمجاً في الواقع، ويتجاوز عموميات الخطاب الإسلامى الكلى الذى تردده بعض حركات الإسلام السياسى بمعزل عن الخوض في تفاصيل الواقع المعاش.

وهنا ربما يبرز موقف حكومة العدالة والتنمية من دخول القوات الأمريكية الأراضى التركية لغزو العراق فى العام ٢٠٠٣، فقد عبر عن الترجمة الديمقراطية والعصرية لموقف ربما أيديولوجى أو عقيدى رافض لأن تعبر الولايات المتحدة الأراضى التركية لضرب جار مسلم، ولكنه عبر عن هذا الرفض فى موقف ملموس وليس فى ساحة " الشعارات الهوائية "، وهو أمر يختلف فى الحقيقة عن موقف كثير من النظم العربية غير الديمقراطية التى رفعت شعارات عدائية ضد الغزو الأمريكى فى العلن، وتحالفت معه فى السر، ولو كان النظام العراقى المخلوع يمتلك حداً أدنى من الشعبية والكفاءة تمكنه من الصمود أمام الغزو الأمريكي، لكان للموقف التركى أثر كبير فى مسار الحرب.

والحقيقة أن التطور الذى حدث فى التجربة التركية يكمن فى وجود مساحة حقيقية للصراع الديمقراطى الداخلى، صحيح أنها لازالت محكومة بقيود المؤسسة العسكرية الكمالية، كما أنها لازالت تعانى من ثغرات كبيرة فيما يتعلق بحقوق القوميات الأخرى، إلا أنها فى النهاية نجحت فى أن تحول الأفكار الأيديولوجية الكبرى سواء التى انطلقت من مفاهيم إسلامية أو علمانية إلى ساحة " للنضالات الصغرى " القائمة على المكاسب الجزئية، وعدم إقصاء أى طرف من المعادلة السياسية، والاعتراف بحق التيارات المختلفة فى التعبير، وأخيرا مواجهة الولايات المتحدة أو الاختلاف معها فى الواقع وليس بالشعارات، وهو لن يتحقق إلا فى ظل نظام ذى منطلقات شعبية وديمقراطية.

وهنا يثار تساؤل مهم هل نجاح حزب العدالة والتنمية واستمراره فى الحكم يرجع إلى تخليه عن خطابة الأيديولوجى الإسلامى؟ بما يعنى أن المشكلة كانت أساسا فى هذا الخطاب الأيديولوجى، أم أن نجاحه يرجع لكونه قدم مراجعة شاملة لأفكاره ونجاحه فى أن يتجاوز الصورة الأولى التى ظهر عليها أسلافه الإسلاميون فى ظل الأتاتوركية العسكرية؟

يرجع نجاح التجربة التركية إلى تطور النظام السياسى وانفتاحه الديمقراطى والذى استتبع بالضرورة تطور التيار الإسلامى وانفتاحه عبر بناء آلية مؤسسية أو " مصفاة " للتفاعل الديمقراطى بين الجانبيين، تعتمد على نظام تعددى قادر على تحويل الكلى إلى جزئى وإلى "تهذيب" الأيديولوجيا وتحويلها من لغة مطلقات كلية تردد كالأناشيد دون أى دلالة واقعية، إلى حساسيات فكرية نحو منظومة محددة من القيم والأفكار لا تكتم على أنفاس المؤمنين بها، إنما تساعدهم على فهم الواقع وصياغة برنامجهم السياسى .

والحقيقة أن ما قدمه حزب العدالة والتنمية لا يعكس نهاية أو موتاً للإسلام السياسى، بقدر ما يعنى نهاية لكل الأنماط الأيديولوجية التى اهتمت بالنص وتجاهلت السياق، وراهنت على الأفكار الكبرى دون أن تمتلك وسيلة واحدة. لتطبيقها، فنجاح الحزب الجديد يعكس نجاحا أكبر على إحداث هذا التزاوج بين العقيدى والواقعى، وامتلاك قنوات التفاعل المطلوبة بينهما التى تساعد قادة الحزب على تطوير بل وتجاوز كثير من الأفكار العقائدية استجابة لتحديات الواقع .

وسواء كانت هذه الأيديولوجية النصية قومية أو إسلامية أو ماركسية، فإن نتيجتها حتما هى الفشل، وإن نجاح العدالة والتنمية يرجع إلى هذا الفهم الجديد للعلاقة بين العقائدى ـ أى إن كان مضمونه ـ والعملى والسياسى .

الدلالة الكبرى لتجربة " المحافظين الديمقراطيين " فى تركيا تكمن أساسا فى أن تخليهم عن خطاب حركات الإسلام السياسى، عكس قدرة عملية للاستجابة الصحية للواقع ولمصالح الشعب التركى، كما إنه لم يعن أن النسق المحافظ الجديد خالٍ من بعض الحساسيات الأيديولوجية، ولكنها ليست كتلك التى نرددها فى العالم العربى لأنها منعزلة عن الواقع وحسابات المكسب والخسارة .

رابعا: هل يمكن تكرار تجربة العدالة والتنمية فى مصر، أو متى يمكن دمج جيل الوسط الإسلامى داخل عملية البناء الديمقراطي؟

١ـ تفاوت الواقع السياسى واختلاف درجة التطور الديمقراطى

اختلف الواقع السياسى المصرى عن نظيره التركى فى جوانب عديدة. فمصر لازالت تعيش فى ظل نظام التعددية المقيدة فى أسوأ صورة جمودا وتكلسا، أما تركيا

فقد عرفت فى البداية نظاما جمهوريا شموليا، تحول إلى نظام تعددى مقيد، ثم اقترب من أن يكون نظاما ديمقراطياً كاملاً، أو بالحد الأدنى نظاما يمثل أكثر صور نظم التعددية المقيدة حيوية وقدرة على التطور نحو الديمقراطية الكاملة من خلال السماح للفاعلين السياسيين بتداول السلطة بينهم وفق مجموعة من القيود العامة التى وضعها النظام العلمانى الذى تحرسه المؤسسة العسكرية. ويتضح الفارق الهائل بين كلا النظامين، من زاوية أن النظام التركى يقوده سياسيون اكتسبوا مهاراتهم من خبرتهم الحزبية وتكوينهم السياسى والعلمى، أما النظام المصرى، فنظام يديره "موظفون"، غابت عنه الأحزاب السياسية واستبعد فيه السياسيون من صنع القرار.

وعليه لم يمتلك النظام السياسى المصرى أى فرص حقيقية للتطور منذ أكثر من ٢٥ عاما، بل يمكن القول أن قضايا دوران النخبة ودور الأحزاب ومنظمات المجتمع الأهلى فى "عملية صنع السياسة" قد تدهورت ووصلت إلى حد الغياب الكامل منذ العقد الماضى، وبالتالى أصبح الحديث عن دمج الإسلاميين فى الحياة السياسية أمرا غير وارد، ليس فى الحقيقة لأنهم "إسلاميون" إنما لكونهم يمثلون تنظيماً سياسيا، فى ظل مناخ لا يسمح بالعمل السياسى المنظم والفعال. والحقيقة أن القضية الملحة فى مصر الآن هى "دمج السياسة" فى النظام المصرى وليس دمج الإسلاميين، وحين سيتم عودة السياسة، سيصبح التعامل مع الإسلاميين هو أولا تعامل سياسى وليس أمنياً، وسيتم ثانيا دمج جيل الوسط بكل ألوان طيفه فى العملية السياسية.

وعليه فالمعضلة التى يعانى منها النظام السياسى المصرى ليست فى الصراع بين دولة علمانية وتيار إسلامى كما جرى فى تركيا، أو بين قوى مدنية ليبرالية وقوى ظلامية مستبدة، إنما هو فى الحقيقة بين الجمود والديناميكية، وبين البيروقراطيين والسياسيين، خاصة وأن التوظيف السياسى للدين يتم كثيرا من قبل الدولة المصرية، كما أن دور " الإسلام الرسمى " متمثلا فى الرقابة التى يفرضها الأزهر على الكتب وعلى كثير من الأعمال الإبداعية فى تصاعد وجعل البعض يصفه بأن دوره مثل محاكم التفتيش[٣٧].

هذا الوضع لا نجد نظيرا له فى الخبرة التركية، فقد سيطرت المؤسسة العلمانية بجناحيها المدنى والعسكرى على الحيز الاجتماعى والقانونى العام بصورة شبه مطلقة، وكان لها اليد الطولى فى رسم ملامح النظام السياسى التركى، كما أن المؤسسة

الدينية الرسمية ظل دورها فى تركيا، مقتصراً على الشعائر والعبادات وتدريس تعاليم الدين دون أن تتدخل فى النظام القانونى والسياسى العام كما يحدث كثيراً فى مصر، وبالتالى أو بالنتيجة، فإن المعركة بين التيارين العلمانى والإسلامى فى تركيا كانت منذ البداية فى ساحة السياسة، وأن نقطة انطلاق كل تيار كانت الأحزاب السياسية وليس رجال الدين كما يحدث كثيراً فى مصر.

وعليه فأن أحد الفوارق الرئيسية بين النموذجين تكمن فى أن النموذج التركى " سيس " منذ البداية الصراع العلمانى الإسلامى وجعله عنصرا هاما دفع عملية التحول الديمقراطى خطوات إلى الأمام، على عكس الحالة المصرية التى نزعته من حقل السياسة وجعلته داخل إطار صراع موظفى الأزهر من الشيوخ والدعاة مع المثقفين ورموز التيار العلمانى .

٢- استمرار التعايش الجيلى داخل جماعة الإخوان المسلمين

شهدت جماعة الإخوان المسلمين لأول مرة منذ نشأتها رحيل مرشدين يمثلان نفس الجيل فى فترة تجاوزت العام بقليل، فقد رحل مرشد جماعة الإخوان المسلمين الخامس مصطفى مشهور عن عمر ناهز الثانية والثمانين فى نهاية عام ٢٠٠٢، ولحق به المرشد السادس للجماعة الراحل مأمون الهضيبى عن عمر يقارب عمر سلفه فى فبراير ٢٠٠٤.

وقد أثار هذا الغياب تساؤلاً كبيراً حول إمكانات انقسام الجماعة على أساس جيلى، وذلك بخروج ما يسمى مجازا بجيل الشباب ـ الذى تجاوز معظم رموزه سن الخمسين ـ أو جيل الوسط، ويؤسس جماعة أخرى، أو تعرف الجماعة حالة من الشلل الداخلى نتيجة صراعات محتملة بين أجنحتها المختلفة .

والحقيقة فأن سيناريو الانشقاق الذى كثيرا ما تردد فى مصر نتيجة دوافع تختلف عن تلك التى عرفتها خبرة الرفاه والفضيلة فى تركيا، حيث نظر إليه من قبل الجماعة باعتباره مؤامرة عليها وجزءاً من الحملة المغرضة التى تستهدف وحدتها، كما تمناه خصوم الجماعة باعتباره ربما يكون بداية لاختفائها من على الساحة السياسية، وسقوطها فى مسلسل الانشقاقات الداخلية التى ربما تساهم فى إضعافها وإنهاء وجودها . هذه النظرة اللاسياسية لواقع الجماعة اختلفت عن النظرة السياسية التى حكمت انشقاق جيل الشباب فى تركيا عن حزب الفضيلة، والذى مثل ظاهرة

إيجابية قضت على صيغة التعايش المعوق للتطور داخل التيار الإسلامى بين تيار إسلامى ديمقراطى ولكنه تقليدى ومحافظ يمثله أربكان، وتيار إصلاحى أكثر سياسية وليبرالية من تيار أربكان مثله رئيس الوزراء الحالى رجب طيب أردوجان.

والحقيقة أن خطاب كلا التيارين لا يتطابق مع خطاب نظرائهم داخل حركة الإخوان المسلمين، ولكنه يتلاقى معهما فى كونهما يعبران عن رؤيتين إحداهما تقليدية والأخرى إصلاحية دون أن تعنى دلالة وحدود كلمة "إصلاحى" و "تقليدى" فى الواقعين نفس المعانى .

ورغم أن هناك خلافاً حقيقياً بين جناحى جماعة الإخوان المسلمين، كما توجد عدة مفاهيم ورؤى تموج بها الجماعة، إلا أن هذه الاختلافات لن تؤدى إلى حدوث انشقاق بين الجماعة كما حدث فى التجربة التركية نتيجة عدة اعتبارات :

أول هذه الاعتبارات يمكن القول إنه " **تنظيمى** " له علاقة بالخبرة التنظيمية والسياسية التى اكتسبها الإخوان على مدار تاريخهم الممتد منذ أكثر من ٧٦ عاماً. فتنظيم الإخوان ضم أثناء نشأته الأولى مستويات تنظيمية مركبة سمحت للجماعة أن تستقطب نوعيات مختلفة من العناصر أغلبها على أرضية " دعوية " سلمية تدعو المجتمع إلى التمسك بتعاليم الإسلام وشعائره، وبعضها على أرضية جهادية أعدته من خلال إنخراطه فى " المستوى الجهادى " لكى يصبح عضوا فى التنظيم الخاص المسؤول عن عمليات العنف التى خاضتها الجماعة منذ حرب فلسطين وطوال العصر الناصرى .

وقد ترجم الإخوان هذه العقلية فى بناء تنظيم متعدد المستويات والهياكل حكمت حركتهم عادة مجموعة من الثنائيات التى تحمل فى بعض الأحيان الموقف ونقيضة . صحيح أن مضمون هذه الثنائيات قد تغير جذريا من عصر إلى آخر، إلا أن فكرة الحفاظ على هذه الثنائيات المتنوعة ظل عابرا لكل عصور الجماعة .

ورغم أن الإخوان قد أحدثوا منذ بداية السبعينيات قطيعة فكرية وسياسية مع ميراث العنف السابق، إلا إنه بقيت لديهم تلك " الميزة التاريخية " وهى امتلاكهم لبناء تنظيمى متنوع المستويات ولدية قدرة أكبر من غيره على استيعاب أفكار متنوعة تعكسها حركة الأجنحة والخبرات الجيلية المختلفة داخل صفوف الجماعة، والتى أصبح لديها ميل عام نحو قبول التنوع الداخلى والقدرة على فرض التعايش بين

الأجنحة المختلفة، رغم صرامة البناء الهيراركى واحترام المستويات الأدنى لقرارات المستويات العليا بصورة تحمل فى بعض الأحيان قيم السمع والطاعة أكثر من قيم الديمقراطية .

كما بقى للجماعة إرث الحفاظ على البناء التنظيمى المتعدد المستويات، والقدرة على طرح ثنائيات مختلفة، فكانت فى عقدى الأربعينيات والخمسينيات ثنائية العنف والسلم، بالتوازى مع ثنائية السياسى والاجتماعى، وأصبحت منذ عقد السبعينيات ثنائية الدينى والدعوى متعايشة مع ثنائية السياسى والاجتماعى .

أما الاعتبار الثانى فيتعلق فى جانب رئيسى بالثقافة السياسية التى تحكم حركة الجماعة، والقائمة منذ البداية على استهداف المجتمع وليس السلطة السياسية التى اعتبرتها نتيجة غياب الآليات الديمقراطية حلما بعيد المنال، وأن تحويله إلى واقع يستلزم أولا دعوة المجتمع إلى التمسك بتعاليم الإسلام، والنظر ثانياً إلى السلطة باعتبارها جزءا من المجتمع، وليست هدفا فى ذاتها، كما تفعل الأحزاب السياسية فى النظم الديمقراطية .

هذا الفهم أدى بالإخوان المسلمين لأن يمتلكوا منذ البداية ثقافة الحوار مع الجميع حكاماً ومحكومين، فكانت منذ البداية عينهم على " دعوة المجتمع " وليس الحرب على السلطة حتى لو كان هدفهم النهائى هو تغييرها ولكن ظلت ثقافتهم السياسية تحث أعضاءها على التفاعل أساسا مع المجتمع بحكامه ومحكوميه، فكان دورهم فى المساجد والزوايا والمستوصفات الصحية جنبا إلى جنب مع دورهم فى النقابات والبرلمان، وهذا فى الحقيقة ما جعلهم أكثر هدوءا فى التعامل مع قضية السلطة السياسية، فلم يتربى إجمالا الكادر الإخوانى على أنهم أعضاء فى حزب سياسى يناضل بالوسائل السلمية للوصول إلى السلطة كما نشأ معظم الإسلاميين فى تركيا، كما أن غيابهم عن الساحة السياسية كتنظيم شرعى منذ ما يزيد عن نصف قرن جعل نظرتهم إلى عملية التغيير باعتبارها عملية بطيئة وتتم أساسا عبر "وسائل دعوية ".

وانعكس هذا الفهم على مسألة الصراعات الداخلية داخل الجماعة، التى لم يحكمها الاستعجال أو القرارات الجذرية، فتنتهى إما بانشقاق جيل الوسط عن الجماعة أو تخليه عن أفكاره التجديدية إنما هى تخضع لعملية تراكمية يحقق فيها جيل الوسط مكاسب مؤكدة دون أن يتعامل معها الجيل الكبير على أنها هزائم

قاضية، وبالتالى ظلت الثقافة الدعوية مدخلا مريحا للحلول الوسط بين التيارات المختلفة ساعدت على مد عمر "القدرات التعايشية "بينها.

الاعتبار الثالث يتعلق بحرص الجماعة على التمسك "بخطاب العموميات" الذى من الصعب القول إنه يحدد برنامجا واضحا للعمل السياسى، فهو يخلط بين المقدس والسياسى، والدينى والاجتماعى، والعمل تحت قبة البرلمان وتحت مآذن المساجد، ولازال غير واضح تماما فى عدم الإجابة عن الأسئلة المفصلية التى يمكن أن تثير خلافا داخليا فى صفوف الجماعة، حول مدنية النظام السياسى وقبول الشيوعيين والعلمانيين داخل لعبة تدوال السلطة.

ورغم أن بعض رموز الجماعة من جيل الوسط كعبد المنعم أبو الفتوح، قد أعلنوا بشكل واضح تبنيهم لمثل هذه الأفكار، بل أن الجماعة نفسها قد انفتحت فى الفترة الأخيرة حول قضايا الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وحقوق المرأة والأقليات، إلا أن من الصعب القول أنها تحولت نحو الفصل بين الحيز السياسى والدينى بل استمرت فى الاحتفاظ بالحيزين فى إطار لغة عامة عادة ما تتميز بالبعد عن الدخول فى التفاصيل .

ويبدو أن هذا النقد الذى كثيرا ما وجه إلى الجماعة حول غياب البرنامج السياسى التفصيلى، بدا حاميا للجماعة من الانشقاق على اعتبار أن الدخول فى التفاصيل سيعنى مزيداً من الخلافات، ولذا ظل قضية مؤجلة .

أما الاعتبار الرابع فيتعلق بقراءة الجماعة للواقع السياسى الحالى، فجيل الوسط الأكثر ليبرالية إجمالا من الجيل القديم يعرف جيدا إنه ليس هناك مستقبل لأطروحته السياسية خارج الجماعة، كما حدث فى تركيا مع تجربة أردوجان و" إخوانه " حين سمح المناخ السياسى لهم ببناء حزب سياسي مستقل، على عكس الحالة المصرية التى لا تسمح حالياً بأى فرصة لقبول حزب سياسى إسلامى ديمقراطى، كما أن الأحزاب السياسية الشرعية تعانى من الانهيار الداخلى والعزلة شبه الكاملة عن الجماهير، وبالتالى يصبح البقاء داخل الجماعة والحفاظ على وحدتها لا يرجع فقط لقناعة داخلية، إنما لوعى بطبيعة الظرف السياسى العام الذى يتميز بالجمود التام، والعجز عن دمج الفصائل الليبرالية واليسارية المنتمية لنفس هذا الجيل داخل العملية السياسية، وهو ما ينسحب أيضا وبصورة أقصى على جيل الوسط الإخوانى الذى

يمتلك قدرات حقيقية للفعل والمبادرة تستلزم نظاما ديمقراطيا حتى يستطيع أن يوظف تلك الطاقات لصالح نهضة المجتمع، ويكون قادرا أيضا على أن يدمجها في عملية التطور الديمقراطي .

وعليه فأن الانشقاق عن الجماعة لا يمكن تخيله في المرحلة الحالية، إنما يمكن فقط تصوره في حال إذا ما تغير الظرف السياسي في مصر، وسمح للإخوان ببناء حزب شرعي، عندها سيكون الإنقسام وارداً على الطريقة التركية وسيترجم في ظهور تيارين أحدهما حزبي يعبر عنه معظم جيل الوسط ذو التكوين السياسي والخلفية الإسلامية، والآخر تيار دعوى يعبر عنه معظم جيل الكبار ذو التكوين الديني المحافظ والخلفية العقائدية الإسلامية.

٣ـ ورقة الخارج : حيرة الإخوان بين أسلمة خطاب التحرر الوطني والانفتاح النقدي على العالم:

تبنى الإخوان المسلمون مواقف عدائية تجاه السياسات الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة، وخاضوا على مدار ثلاثة عقود معارك ضارية ضد مختلف صور الاحتلال في العالمين العربي والإسلامي، معلنين تضامنهم مع الشعوب الإسلامية التي ترزح تحت نير الاحتلال، بدءا من فلسطين ومرورا بأفغانستان تحت الاحتلال السوفيتي ثم الأمريكي، وانتهاء بالعراق.

وقد تفاوتت صور هذا الدعم وأشكاله تبعا لكل قضية، ولكن ظل هاجس " التضامن الإسلامي " والتفاعل مع قضايا " الأمة الإسلامية " ومواجهة الولايات المتحدة وإسرائيل مسيطرين على خطاب الإخوان منذ الفترة التي نشطوا فيها داخل النقابات المهنية المصرية وحتى الآن.

وفي الحقيقة يمكن القول أن الإخوان المسلمين في مواقفهم من الغرب وإسرائيل قد أعادوا إنتاج خطاب التحرر الوطني الذي ساد المنطقة العربية في الخمسينيات والستينيات، ولكن في "ثوب إسلامي". فالنظر إلى الغرب باعتباره مستعمرا سياسيا وخصما حضاريا ومستغلاً اقتصادياً كان بها كثير من المنطق حين كان الاستعمار المباشر و الاحتلال الفرانكو ـ بريطاني لمعظم بلدان العالم الثالث هو السائد .

وأعاد الإخوان طرح نفس هذه النظرة تقريبا ولكن من خلال مفردات سياسية إسلامية، في ظل واقع جديد اختفى منه الاستعمار الغربي المباشر، وبات من الصعب

تنميط الغرب كله الآن وضع كل تنوعاته الفكرية والسياسية فى سلة واحدة، بالمساواة بين من احتلوا العراق من المستعمرين الأمريكيين وبين من وقفوا ضده فى مجلس الأمن وفى مظاهرات الملايين فى الساحات والميادين الأوروبية. خاصة وأن العالم بدا يشهد مفاهيم دولية جديدة عابرة للقارات والثقافات كمحاربة ما يسمى بالإرهاب، وعولمة الديمقراطية وحقوق الإنسان، ودور المنظمات غير الحكومية، وغيرها. وغلب على رؤية الإخوان السياسية منطق مواجهة الغرب وليس التفاعل النقدى معه ومع المفاهيم الجديدة للنظام العالمى الجديد.

ومن هنا كانت مفردات الخطاب الإخوانى فى مرحلة النقابات المهنية تركز على وحشية السياسات الأمريكية وتحيزها المطلق للجرائم الإسرائيلية، ودعت إلى تعبئة كل طاقات الأمة لمواجهه هذه التحيزات، وهى المرحلة التى بدأ فيها الإخوان الانفتاح على العمل الشعبى والديمقراطى، والتى لم تساو انفتاحا موازيا على الغرب كما حدث فى تركيا التى انفتحت الحركة الإسلامية فيها بصورة واضحة على قيم ومبادئ الاتحاد الأوربى فى الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث ظلت الحركة الإسلامية المصرية على موقفها الأيديولوجى من الغرب، باعتباره مستعمراً وغيبت من أهمية "الحوار النقدى " مع الغرب الديمقراطى، وهو الأمر الذى لا يعود ربما كله إلى مشكلات فى خطاب الإخوان بقدر ما يعكس طبيعة الواقع السياسى الذى تعيشه المنطقة العربية والتحديات الخارجية التى تواجهها المنطقة وخاصة فى فلسطين .

وقد يكون قصر المدة التى انتعش فيها الخطاب الإخوانى فى النقابات المهنية وعدم وجود إرث سياسى آخر مناهض للغرب غير أرث التحرر الوطنى، قد أدى إلى غلبة هذه النظرة على خطاب الإخوان، خاصة أن إرث الإخوان فى السبعينيات كان إرثا انعزاليا لم يعارض فيه شيوخ الإخوان بشكل قاطع وحاد السياسات الساداتية المدعومة من الغرب، وبالتالى كان من الصعب على شباب الإخوان أن يجدوا فى هذا الإرث ملاذا لهم، كما أن طبيعة مرحلة الثمانينيات نفسها كمرحلة انتقالية بين نظامين ظل فيها القطب السوفيتى موجوداً " رسميا " حتى لو كان الوهن قد أصابه، إلا أن الإعلان الرسمى عن انهياره كان فى العقد التالى، وبالتالى ظلت أجواء الحرب الباردة أو على الأقل لونها مستمراً حتى بداية التسعينيات .

ومن هنا فإن كثيراً من مكونات خطاب التحرر الوطني، ظلت صالحة في أعين كثير من شباب الإخوان طوال هذا العقد الرمادى، حتى لو انتقد بعضهم الحقبة الناصرية التى أنتجت وقادت هذا الخطاب، أو حاولت تغليفه بغطاء إسلامى .

وقد كانت نقابة الأطباء هى أول من " أسلم " خطاب التحرر الوطنى فى الثمانينيات، حيث بدأت فى شن حملات دعائية مكثفة ضد الوجود السوفيتى فى أفغانستان، وأقامت العديد من المؤتمرات لمناصرة القضية الأفغانية، " وحيث عرضت فيه مجموعة من الأفلام عن الجهاد الأفغانى ضد الاحتلال الروسى، بالإضافة لمعرض للصور عن الفظائع التى ارتكبها السوفيت، كما تم تكريم الأطباء الذين تطوعوا بالسفر إلى أفغانستان[٣٨].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل امتد إلى قضية البوسنة والهرسك، حيث استخدم الإخوان تعبير " مؤامرة عالمية على المسلمين فى البوسنة " محل " تعبير المؤامرة الشيوعية على المسلمين فى أفغانستان " الذى ساد منذ نهاية السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات. وقد قام الإخوان المسلمون بشكل عام وإخوان النقابات بشكل خاص، بتدشين واحدة من أهم حملاتهم التعبوية لصالح مسلمى البوسنة، وشملت شرائط فيديو تضم تاريخ الجمهورية الإسلامى[٣٩].

ووزعت ملصقات تدعو لدعم مسلمى البوسنة بالمال وبالملبس وبالدواء،كما قامت لجنة الإغاثة الإسلامية التى أسسها الإخوان فى نقابة الأطباء عام ١٩٨٥ بهدف " تجميع الجهود وشحذ الهمم لمد يد العون إلى الملايين من المقهورين والمشردين والمنكوبين والمحتاجين "، بدور كبير فى تقديم المساعدات الإنسانية لمسلمى البوسنة وأيضا للشعب الفلسطينى.

كما قامت نقابة المهندسين بعقد مؤتمر لدعم "الجهاد الإسلامى" فى فلسطين وفى أفغانستان، ألقيت فيه المحاضرات وعرضت فيه مجموعة من أفلام الفيديو والقصائد الشعرية ومعرض للصور[٤٠] .

ومع اندلاع حرب الخليج الثانية فى عام ١٩٩١ اتخذ " إخوان النقابات " موقفا موحدا من الأحداث، حيث أدانوا بشدة الغزو العراقى للكويت، وأدانوا بصورة أشد الاعتداء الأمريكى على العراق .

ومع تطور الأحداث فى عام ١٩٩١، وبعد إعلان الحرب، صدر بيان عن لجنة تنسيق العمل النقابى فى ١٩٩١/١/٢٠ وقع عليه ممثلو سبع نقابات فقط، حيث انسحبت كل من نقابات التجاريين والعلميين والاجتماعيين والفنانين التشكيليين، وهى النقابات التى لا يوجد فيها تواجد إسلامى يذكر .

تضمن هذا البيان رفض العدوان الأمريكى الغربى على العراق، وإعلان تضامن النقابات المهنية مع الشعب العراقى، والمطالبة بالوقف الفورى للقصف الجوى للعراق(٤١).

عقدت نقابة الأطباء مؤتمرا جماهيريا كبيرا طالبت فيه بوقف " هذه الحرب المدمرة"، كما استنكرت بحدة وقسوة بالغة. العدوان الأمريكى الوحشى على العراق وقتل الأطفال والنساء وتدمير المنشآت الاقتصادية والعسكرية".

وأعلن الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح الأمين العام لنقابة الأطباء: " إنها حرب لتدمير الكويت ... لتدمير العراق، وحرب لإفقار الأمة العربية والإسلامية وفتح الباب على مصراعيه للمخطط الصهيونى لتحقيق أهدافه " وتساءل " متى كانت أمريكا حليفاً للأخلاق والمبادئ، وأين كانت على مدار ٤٠ سنة انتهكت فيها حرمات المسلمين فى كل أنحاء العالم؟"(٤٢).

وقد اتخذت باقى النقابات المهنية التى يسيطر عليها الإخوان مواقف مشابهة لمواقف نقابة الأطباء من حرب الخليج .

وعقب استكمال سيطرة الإخوان الكاملة على مجلس نقابة المهندسين وهيئة المكتب فى انتخابات عام ١٩٩١، وسع "إخوان النقابة" من اهتمامهم بالسياسة الخارجية حيث اعتبر التقرير الاستراتيجى العربى الصادر فى ١٩٩٣ أن نقابة المهندسين كانت "أنشط النقابات سياسيا عام ١٩٩٢، حيث أصدرت بيانا نددت فيه بقرار مجلس الأمن بفرض عقوبات ضد ليبيا وطالبت بإعلان الجهاد لتحرير فلسطين، كما أصدرت بيانا فى شهر يوليو اعترضت فيه على التعديلات المقترحة آنذاك على قوانين العقوبات والإجراءات الجنائية بهدف مكافحة الإرهاب لما تضمنه من قيود مجحفة على حرية وحركة الفرد والمؤسسات الاجتماعية وبما يخالف الحقوق المكفولة لهم بنص الدستور"(٤٣).

ورغـم قـوة وحماسـة دعـم "إخـوان الـنقابات " لقضـية البوسـنة ودعمهم بعد ذلك للشـعب العراقـى، إلا أن دورهـم فـى دعـم القضـية الفلسـطينية قـد فـاق فـى تـأثيره واسـتمراره أى قضـية أخـرى، نظـرا لوجـود " تـربة مصـرية " مهـيأة بشـكل فطرى للـتعاطف مـع القضـية الفلسـطينية ، وأيضـا إلى علاقة مصر المباشرة بهذا الصراع منذ تفجـره عـام ١٩٤٨ وحتى الآن، مما جعل موقف الإخوان من القضية الفلسطينية يبدو وكأنه يعالج قضية مصرية .

وقـد أتخـذ "إخـوان الـنقابات" مـوقفا مـوحدا فـى دعـم القضـية الفلسطينية ماديا ومعـنويا، كمـا اتخـذوا أيضـا مـوقفا مـوحدا مـن معارضـة مخـتلف مسـارات التسوية الحالية.

كمـا أصـدرت نقابـة الأطـباء بـيانا حـول القضية الفلسطينية فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩١ حـذرت فـيه مـن مخاطـر مؤتمر الاستسلام الذى تنسج خيوطه فى مدريد، كما أعلنت أيضاً رفضـها لـه ودعـت: "كـل مـن يؤمن بالله أن يقف فى وجه هذه المؤامرة ويرفض التفريط فى الحقوق المشروعة للأمة الإسلامية"(٤٤).

وإذا كـان الإخـوان قـد رفضـوا سياسـات الغـرب وخاصة الولايات المتحدة، فإنهم اتخذوا موقفاً مضطربا من "قيم الغرب" وخاصة الديموقراطية والعلمانية التى رفضوها.

وتجـدر الإشـارة إلى اخـتلاف موقـف الإخـوان المسـلمين مـع موقف حزب العدالة والتنمـية فـى مسـألة الإيمـان بالقيم الديمقراطية بمعناها الغربى، ومن مسـألة العلمانية باعتـبارها حيزا يتيح للمؤمنين وغير المؤمنين التعبير عن معتقداتهم وآرائهم . فالإخوان لم يؤمـنوا بعالمـية نسق القيم الثقافى والاجتماعى والسياسى الغربى، وحاربوا العنمانية بضـراوة كبيرة واعتبروها فى بعض الأحيان معادية للدين، ولم ينظروا إلى أفكار عصر النهضـة الأوروبـية، وكـل مـا تم تأسيسه عليها من قيم وأفكار ونظم سياسية باعتباره تراثاً إنسانياً عالياً ساهم العرب والمسلمون فى بنائه أثناء عصور نهضتهم .

ومـن هـنا لم يـر الإخـوان أن مهمـتهم هـى التفاعل مع هذا النسق، بتعديل بعض جوانـبه أو إضـافة أبعـاد أخـرى، إنمـا اعتـبروا أن مهمـتهم هـى الدعـوة إلى "النسـق الإسلامى البديل " الذى يحمل معانى المقاومة والرفض للنسق الغربى.

والحقـيقة إنـه سـواء اخـتار الإخوان صيغة التفاعل النقدى مع الغرب أو مواجهته فكـريا وأيديولوجـيا، فـأن هـذا يـتطلب ضرورة امتلاك خطاب إسلامى إنسانى قادراً

على أن يمثل عنصر جذب لثقافات أخرى تتعاطف مع رسالته حتى لو لم تؤمن بعقيدته الدينية، وهذا ما لم يحرص الإخوان على الاهتمام به.

ولعل تجربة حزب العدالة والتنمية فى تركيا حملت مساحات كبيرة من الاختلاف عن نظيرتها الإخوانية، فالمسلمون الأتراك تبنوا الديمقراطية كقيمة وقواعد، واحترموا العلمانية كنسق ثقافى وسياسي، ورفضوها بمعناها الأتاتوركى لا الأوربى.

وقد أصبح حزب العدالة والتنمية الحاكم يناضل من أجل أن تصبح تركيا جزءا من الاتحاد الأوربي، وأن يصبح نظامها السياسى منسجما مع المعايير الأوربية فى مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتجاوز بسياساته الجديدة مواقف التيارات الأتاتوركية القومية والعلمانية المدعومة من المؤسسة العسكرية، والتى صارت كياناً محافظاً وفى بعض الأحيان معوقاً أمام التطور الديمقراطى مقارنة بديناميكية الحزب الحاكم ذى الأصول الإسلامية.

ولعل معضلة التيار الإسلامى السلمى فى مصر تتمثل فى إنه لا يدافع فقط عن نسق قيمى وسياسى يدعى إنه بديل للمشروع الغربى، إنما قدم هذا النسق بلغة أحادية الجانب استدعت كثيراً من المفردات الدينية التى دعت الأمة إلى الجهاد ضد الغزاة الأمريكيين دون أن تمتلك القدرات الاقتصادية والسياسية التى يمكنها أن تحول شعارات الجهاد إلى واقع مقاومة وبناء حقيقيين .

والحقيقة أن معركة التيار الإسلامى السلمى وعلى رأسه الإخوان المسلمون، مع المشاريع والسياسات الأمريكية لن يتم بالمواجهة العقائدية، وشحذ الأمة خلف أفكار جهادية دينية دون امتلاك أى لغة إنسانية تقدم الإخوان باعتبارهم تياراً لديه رسالته الإنسانية ومنظومة قيم تدافع عن العدالة – وليس فقط المسلمين – والحرية لكل شعوب الأرض – وليس فقط الشعوب الإسلامية – والمساهمة فى صياغة منظومة قيم عالمية جديدة تكون أكثر انفتاحا على شعوب العالم الثالث، وتتبنى نظريا وعمليا قيم المساواة والعدالة والحرية والتنوع الثقافى وقبول الآخر، وهى قيم كثيرا ما تنساها – أو تتناساها – الولايات المتحدة، التى لا يمكن مواجهتها إلا بمشروع جنوبى إنسانى يواجه تطرف وعنصرية الإدارة الأمريكية الحالية.

وهكذا فإن معركة أى تيار إسلامى ديمقراطى مع السياسات الأمريكية يجب أن تكون بسبب عدم احترامها لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة، ولا يجب أن

يدفع الطرف العربى ـ الإسلامى الأضعف إلى اعتبار هذه القيم مجرد "بضاعة غربية" مستوردة، بقدر ما يعنى ضرورة تمسكه بها، والنضال من أجل احترامها، وإدانة الولايات المتحدة باعتبارها " تخون " قيمها هى ومثلها العليا .

ولعل أمام التيار الإسلامى السلمى فرصة تاريخية لكى يواجه عمليا وبشكل عصرى وديمقراطى تطرف الإدارة الأمريكية فى اتجاه بناء خطاب إسلامى إنسانى يواجه العنصرية ويدافع عن المساواة والحرية والعدالة لكل شعوب الأرض مسلمين وغير مسلمين، دون السقوط فى فخ التقسيم الأمريكى للعالم بين أهل الخير والشر، بترديد تقسيم مضاد بين دار الإسلام ودار الحرب .

معضلة السياق أو الإصلاح السياسى المغيب :

بات من الواضح أن هناك فروقات جوهرية بين التجربة التركية وخطاب حزب العدالة والتنمية من جهة، وبين نظيرتها المصرية وخبرة الإخوان لمسلمين من جهة أخرى، وأبرز هذه الفوارق يرجع لكون التجربة التركية قطعت أشواطا أكبر نحو بناء ديمقراطية حقيقية، وأن مصر تجمدت فى مكانها منذ ما يقرب من ربع قرن، وصار بالتالى أو بالنتيجة من غير الوارد تصور بناء تيار إسلامى ديمقراطى فى مصر طالما لا يوجد من الأساس نظام ديمقراطى .

ويبقى السؤال الكبير: هل سيتبنى الإخوان المسلمون بشكل كامل الديمقراطية فى حال بناء نموذج ديمقراطى فى مصر، أو بمعنى آخر، هل عدم تبنى الإخوان لقيم الديمقراطية راجع لغياب السياق الديمقراطى، أم إلى أسباب هيكلية تتعلق بالبنية الفكرية والعقائدية للإخوان المسلمين؟.

هناك ميل داخل الأوساط "الأصولية العلمانية " إلى إرجاع المعضلة إلى بنية خطاب الإخوان باعتباره بحكم الطبيعة خطابا غير ديمقراطى وغير قابل لأسباب هيكلية للتطور الديموقراطى، أما فى الأوساط الإخوانية فلازال هناك خلط بين الجماعة الدعوية والسياسية، أو مزج كما يقول الإخوان، وبالتالى لازال موقفهم ملتبسا فيما يتعلق بقضية تبنى قيم الديمقراطية فى مقابل موقف أكثر وضوحا نحو تبنى وسائل الديمقراطية وقواعدها.

أما موقف قطاع متزايد من الباحثين والسياسيين الذين يقع كثير منهم على أرضية مدنية فهو موقف الدمج ويعتبرون أن عدم تبنى الإخوان بشكل كامل للديمقراطية ـ

رغم أنهم لا يمثلون من وجهة نظرنا خطرا على الديمقراطية - يرجع إلى السياق غير الديمقراطى المحيط بهم، وليس لأسباب هيكلية لكونهم إخواناً مسلمين .

وتبقى مساحة الاهتمام بمسألة الديمقراطية فى أدبيات الجماعة أقل من الاهتمام بمواجهة التحديات الخارجية والأخطار الأمريكية والصهيونية التى تتعرض لها الأمة العربية والإسلامية .

والحقيقة أن التحول الديمقراطى فى مصر سيعنى تحولا موازيا فى خطاب الجماعة يتيح لها التحول إلى حزب يمارس العمل السياسى ويساهم فى تنشيط الحياة العامة الراكدة.

وفى ظل حالة الجمود السياسى التى تعيشها مصر منذ أكثر من عقدين، وغياب الطبقة السياسة بل وربما السياسة نفسها، وعجز النظام عن دمج أجيال جديدة - وليس أفراداً منتقين - حتى لو حملوا نفس توجهاته السياسية، سيصبح من الصعب تصور دمج الإخوان المسلمين داخل اللعبة السياسة المجمدة، فاستبعاد الإخوان يعنى فى جانب منه استبعاد دور السياسة والكادر السياسى من العمل العام، لصالح آليات بيروقراطية يتم على أساسها فرز النخبة القيادية من الإداريين والموظفين الكبار.

وعليه، سيبقى الإخوان المسلمون فى مصر فى منتصف الطريق بين الرؤية الديمقراطية والدينية، وبين الخطاب الدعوى والسياسي، طالما ظلوا مستبعدين من لعبة الشرعية القانونية والسياسية.

والحقيقة إنه لا يمكن تصور بناء مشروع ديمقراطى حقيقى فى مصر دون امتلاك رؤية إدماجية لحركات الإسلام السياسى السلمي، فدمج الإخوان فى عملية التطور الديمقراطى سيعنى فى الحقيقة دمج السياسة فى الحياة العامة وعودة الروح لباقى الأحزاب المدنية، بما فيها الحزب الوطنى الحاكم،التى ستحرص على أن تطور من خطابها وأن تجند أفضل العناصر السياسية لمواجهة الكادر الإخوانى النشط فى الشارع السياسى .

والحقيقة أن أزمة الحزب الحاكم فى مصر أنه يخوض معاركه السياسية والنيابية وهو متداخل مع الدولة بأجهزتها الإدارية والأمنية، وبالتالى فإنه يخوض معاركه السياسية وهو مدعوم بأسلحة الإدارة، وبالتالى فهو لا يحتاج إلى بذل جهود حقيقية فى فرز نخبة تحمل رؤية وتكويناً سياسياً لمواجهة كوادر وتيارات سياسية أخرى

وعلـى رأسها التيار الإسلامى لأن معركته الانتخابية يحسمها له تدخل الإدارة وسيف الأمن .

وهكـذا، فـإن "إصـلاح" الإخـوان لـن يـتم إلا بإصـلاح الـنظام السياسـى المصرى، ومسـتقبل بـناء الديمقـراطية لـن يكـتمل إلا بـدمج الإخوان المسلمين فى عملية التحول الديمقراطـى، عـندها فقـط يمكـن القول أن مصر بدأت تغادر نظام التكلس والجمود إلى عصر الحيوية والديمقراطية والابتكار.

المراجع:

١- حسن البنا، مذكرات الدعوة الداعية، دار التوزيه والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٢١ – ٢٢٠.

٢- حسن البنا، مرجع سابق، ص ٢٧٨ – ٢٧٧.

٣- محمود عبد العليم، الإخوان المسلمين رؤية من الداخل، الجزء الأول، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٥٩.

4- Jenny B. White, "Islamist Mobilisation in Turkey: A study in vernacular Politics"; University of Washington Press, Seattle, 2002.

5- Ibid PP 103-104 .

6- Ibid, P 104 .

7- Nilufer Narli, "The Rise of the Islamist Movement in Turkey", Middle East Report Vol. 3 No. 3, Sept. 1999, www.biu.cic.il/Soc/besa/meria/journal/1999/issue3 .

8- Ibid .

9- White, Opt.Cit., P. 105 .

١٠- جلال عبد الله معوض، "صناعة القرار في تركيا والعلاقات العربية التركية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨, ص ص ١٠٦-١٠٧.

11- Jenny White, Opt. Cit, PP. 117-119 .

12- Ibid

13- Ibid.

14- Nibadi, Opt.Cit.

١٥- جلال معوض، مرجع سابق، ص ص ١٠٤ – ١٠٦ .

16- Narli, Opt. Cit .

17- White, Opt.Cit. PP. 131-132 .

18- Ibid, PP. 137-139.

19- Jenny White, Opt. Cit, P. 115 .

20- Ergun Ozbudun, Contemperory Turkish Politics Challenges to Democratic Consolidation", Lynne Reinner Publishers, London, 2000, PP. 78-79.

21- Ibid .

22- Alev Inan Cinar, "Refah Party & the Cit Administration of Istanbul: Liberal Islam, Localism & hybridity", New Perspectives on Turkey, spring 1997, PP. 23-40.

٢٣- جلال معوض، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

24- Soner Cagaptay, "November Elections in Turkey: Assessing the ban on AKP Leader Erdogan", The Washington Institute; www. The turkishtimes.com/archive/02/10-011op-cagaptay.html .

25- "Turkey, too, sees gains by Islamist", Christian Science Monitor, Nov. 5, 2002 www.csmonitor.com/2002/1105/pols04-wosc.httm.

26- Soner Cagaptay "Turkey will find Balance between Secularists & Islamists", LAtimes, Nov. 5, 2002 www. wahsingtoninstitute.org/media/cogoptay//osas.httm.

27- White, Opt. Cit, P. 138.

28- Cinar, Opt.Cit, PP. 23-40.

29- Ibid. PP. 139-140.

30- Ibid .

31- "The Program of the 59th Government", the Turkish Prime Ministry, www. basbakanlik.gov.tr/59programe.httm.

32- Wendy Kristinansen, "Turkey's Post-Islamists in Power", Le monde Diplomatique, March 2003, httm/monded/pio.com/2003/03/06turkey.

33- Ibid

34- "The Program of the 59th Government" Opt.Cit.

35- Ibid .

36- "Turkish Cabinet Agrees to send Troops to Iraq, 10/10/2003, Associated Press. www.ananova.com/news/story/sm-826397.htm.

٣٧- جابر عصفور الحرية الفكرية المجلس الأعلى للثقافة المصرى اليوم ٢٠٠٤/٦/٨.

٣٨- جريدة النور الإسلامية ١٧/ ١٢ / ١٩٨٦.

٣٩- الأهرام ١٧/٧/ ١٩٩٣.

٤٠- الشعب ١٩/٤/ ١٩٨٨.

٤١- التقرير الاستراتيجى ١٩٩١، القاهرة ١٩٩٢، ص ٤١٣.

٤٢- جريدة الشعب ١٩ / ٧ / ١٩٩٢.

٤٣- التقرير الاستراتيجى ١٩٩٣، القاهرة ١٩٩٤، ص ٣٣١.

٤٤- الشعب ١٩٩١/١٠/٢٩.

الفصل الرابع

الإسلام السياسى وما بعد الإسلام السياسى فى تركيا

د. جان ماركو(*)

(*) رئيس القسم الفرنسى بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة وخبير الشئون التركية .

١- ظهور الإسلام السياسى فى الديمقراطية البرلمانية التركية وتطوره.

١ -١ العصر الأول للإسلام السياسى فى تركيا.

١ -٢ العصر الثانى للإسلام السياسى فى تركيا.

٢ - ظهور حزب العدالة وانتصاره.

٢ -١ أسباب نجاح حزب العدالة.

٢ -٢ استراتيجية حزب العدالة والتوازنات الجديدة فى النظام السياسى التركى.

٣ - تجاوز الإسلام السياسى فى تركيا.

٣ -١ بماذا يتصف حزب العدالة الآن.

٣ -٢ "ما بعد الإسلام السياسى" وتنظير "الديمقراطية المحافظة على الطريقة التركية".

٤ - "ما بعد الإسلام السياسى" فى الجمهورية العلمانية.

٤ -١ حزب العدالة والمراحل السياسية للديمقراطية التركية.

٤ -٢ وماذا لو أن كمال أتاتورك قد انتصر!.

حتى الآن كان يبدو أن تركيا بلد له وضع خاص وسط العالم الإسلامى بسبب علمانيتها. ومن باب المفارقة أن أصبح إسلامها السياسى أو على الأصح الإسلاميون الأتراك هم الذين يستقطبون انتباه الجميع الآن. إنها ظاهرة حديثة. حقا منذ ملحمة حزب الرفاه فى أواخر الثمانينيات، وتأثير هذا الحزب الإسلامى على التغيرات التى شهدها المجتمع المدنى، ونتائج الانتخابات على المستويين القومى والمحلى، ووصول الحزب للسلطة فى المدن الكبرى، وبوجه خاص تولى زعيمه نجم الدين أرباكان رئاسة الوزراء فى عام ١٩٩٦، كل هذه الأحداث كانت لها نصيباً كبيراً من التعليق والتعقيب.

غير أنه من الواضح أن تطور الإسلام السياسى التركى أخذ منعطفا جديدا منذ عامين. فقد أدى حكم المحكمة الدستورية عام ١٩٩٨ بشأن حل حزب الرفاه، وتجربة حزب الفضيلة التى لم تدم طويلاً، إلى ظهور حزب سياسى من نوع جديد وهو حزب العدالة الذى حقق فوزا ساحقا فى الانتخابات التشريعية الأخيرة فى نوفمبر ٢٠٠٢. ولم يكن وصول هذا الحزب وزعيمه رجب طيب أردوغان إلى السلطة مجرد مغامرة حزبية انتخابية وإنما يمكن اعتباره حدثاً يتجاوز بكثير الحياة السياسية بتركيا. الواقع أن هذه الحركة — دون التنكر لأصلها ولهويتها الدينية — تميزت بدرجة كبيرة عن الأحزاب التى سبقتها من حيث الممارسات الداخلية والاستراتيجيات التى اتبعتها. فقد تخلت بالفعل عن راديكالية حزب الرفاه وفضلت الحوار حول الموضوعات الرئيسية التى تقلق المجتمع التركى، وأعلنت قبولها قواعد الديمقراطية النيابية والهيكل العلمانى للدولة، بل واعتبرت نفسها بطل الكفاح من أجل إرساء ديمقراطية أعمق، وقيام دولة القانون الحقيقية و"العلمانية الحقة". وفى حذو هذا الخطاب المثير للدهشة أخذ حزب العدالة يؤكد بعزم وإصرار رغبته فى أن يرى تركيا عضوا فى الاتحاد الأوروبى، بل أصبح هذا الهدف ضمن أولويات برنامج حكومة رجب طيب أردوغان.

وبالتأكيد أثار هذا التحول المذهل الذى حدث فى الإسلام السياسى التركى كمّا وفيرا من التعليقات المبنية – فى كثير من الأحيان – على الحذر بل والارتياب، وأحيانا على الاختزال المتهور أو التشبيهات الخطيرة. وفى الواقع يمكن القول أيضا بأن أولى ردود الفعل والتحليلات التى ظهرت تقع بين رأيين متطرفين يمثلان القطبين المتضادين فى الجدل المعاصر حول ظاهرة الإسلام السياسى التركى. الرأى المتطرف الأول يتلقى الظاهرة بارتياب شديد، ومفاده أن حزب رجب طيب أردوغان لم يعد حزبا إسلاميا وإنما هو حزب ينصاع لأهداف سياسية ترمى أولا إلى إرضاء الغرب ولاسيما الولايات المتحدة. وهذا الرأى الواسع الانتشار فى العالم العربى وخاصة فى الأوساط الإسلامية والمضادة للإمبريالية يجعل من حزب العدالة لعبة فى يد مؤامرة ترمى إلى تسهيل نشر الأفكار والإمبريالية الغربية فى العالم الإسلامى.

وفى الطرف الآخر نجد الرأى المتطرف الثانى وقد سيطر عليه شيء من الحماس. فانتصار حزب العدالة، والتجربة التى تخوضها الحكومة التركية حاليا قد يكون من

شأنهما فتح آفاق التجديد أمام مجتمعات العالم الإسلامى التى كثيرا ما تكون منغلقة bloquées، وذلك بالبرهنة على أن تلك المجتمعات تستطيع أن تجد طريقها الخاص إلى الديمقراطية مع الاحتفاظ بهويتها الثقافية والدينية. ومن شأن هذا المنهج أن يزيد من فرص انضمام تركيا إلى الإتحاد الأوروبي، وأن يسهم فى الوقت ذاته فى إبعاد شبح صراع الحضارات.

وتجدر بنا القول بأن هذا المقال لايرمى هذا المقال إلى تحديد موقفنا من الجدل الدائر بقدر ما نسعى فيه إلى محاولة تحديد خاصية تلك الظاهرة. من هم الإسلاميون الأتراك الجدد، وما هى أوجه الاختلاف بالنسبة لغيرهم ؟ إن الدراسات التى سبق وأن تناولت الموضوع أولت اهتماما خاصا للتحليل المقارن بمحاولة تحديد موقع الإسلام السياسى التركى فى مسرح التيارات الدينية المتطرفة التى تمارس نشاطها فى العالم الإسلامى. إلا أننا نعتقد أن تطور هذا التيار الذى يتميز فى تركيا بطابعه الوطنى - إن لم يكن القومى - المعلن، لابد وأن يقَيِّم فى إطاره المحلى. فمن يتولون الحكم اليوم فى تركيا لهم ماض سياسى طويل كناشطين أو أعضاء فى البرلمان والحكومة. وعليه لابد أن يكون تمرُسهم الحياة السياسية التركية قد ترك أثراً دائماً فى أفكارهم وسلوكهم. وسوف نحاول أولا فهم كيفية ظهور الإسلام السياسى فى الساحة السياسية التركية، ثم العودة إلى انتصار حزب العدالة وتحليل خاصية تلك الحركة عبر أحدث التطورات التى شهدتها.

١ - ظهور الإسلام السياسى فى الديمقراطية التركية وتطوره

فى التسعينيات من القرن العشرين، كثيراً ما كانت النجاحات المذهلة التى حققها حزب الرفاه فى الانتخابات، القومية والمحلية على حد سواء، تفسر على أنها أحداث جديدة بل ومفاجئة وطارئة. وكان يغفل على عدد من المعلقين غير المتخصصين فى الموضوع أن الإسلام السياسى فى هذا البلد له تجربة طويلة فى الحياة السياسية والديمقراطية النيابية. وبالفعل يمكن القول بأنه، خلال ثلاثين عاما، تغير وضع التيار الإسلامى فى تركيا من كونه تياراً هامشياً إلى وضع يجعله جديراً بالاحترام. ولا تعنى ملاحظتنا هذه عن أسبقية الإسلام السياسى التركى التى نود التحقق منها الآن، وأننا بصدد كتابة تاريخ تلك الظاهرة السياسية فى حد ذاتها،

وإنما أن نبين كيف استطاع التيار الإسلامى فى تركيا الانغراس فى النظام السياسى. ونحن نرى بالفعل أن مسار هذا الانغراس من خلال عدم الاستقرار السياسى، والانقلابات السياسية، والمنافسات الانتخابية، والعداءات الحزبية قد أحدث تغيرا كبيرا فى الإسلام السياسى التركى.

١ -١ العصر الأول للإسلام السياسى بتركيا:

ليس غنياً عن البيان أن نذكر أن الحزب الديمقراطى بزعامة عدنان مندريس وحزب العدالة بزعامة سليمان ديميريل، هما أولى القوى الكبيرة المعترضة على"الكمالية" بعد إقرار التعددية الحزبية من جهة، وانقلاب عام ١٩٦٠ من جهة أخرى، كما كان يأويان بالفعل بعض العناصر من ذوى التوجهات الدينية ومجموعات الضغط من ذوى النزعة الإسلامية. غير أن اتخاذ الإسلام السياسى فى تركيا شكلا مؤسسيا يرجع إلى نشأة منظمة "النظرة الوطنية" (مللى غوريش) عام ١٩٦٩. واليوم تحول هذا التاريخ وهذه الحركة — خطأ أو صوابا — إلى أسطورة، ولم تعد "النظرة الوطنية" (مللى غوريش) تمثل إلا البوتقة ، أوالمرجعية الأولى فى الذاكرة الجماعية سواءً داخل أو خارج الحركة الإسلامية التركية التى أصبحت غير متجانسة وأخذت بعدا مختلفا تماما.

جدير بالذكر أن الأسباب التى أدت إلى ظهور هذه الحركة هى أسباب انتخابية أكثر منها نضالية. فكان المقصود هو أن يكون هناك هيئة ربط، أثناء الانتخابات التشريعية لعام ١٩٦٩، تقوم بدعم عدد من المرشحين المستقلين ومنهم نجم الدين أرباكان. وبالفعل كان أرباكان الفائز الوحيد عن محافظة قونية، وعندئذ أسس فيها حزبا حقيقيا هو حزب النظام الوطنى. ولكن بعد "انقلاب القصر عام ١٩٧١" العسكرى الذى أجبر البرلمان على إقالة حكومة ديميريل، فرضت المحكمة الدستورية حظرا على هذا الحزب. ولم يعمر الحزب طويلا إلا أن الحركة كانت قد اختارت زعيما لها، الأمر الذى له أهمية كبيرة فى منطق أداء الأحزاب فى تركيا. وبالفعل أصبح نجم الدين أرباكان، الذى كان قد قرر عزل نفسه (رمزيا) فى سويسرا بعد حل حزب النظام الوطنى، زعيم الإسلام السياسى فى تركيا على مدى نحو ثلاثين عاما.

وبعد هذا التدخل العسكرى المحدود الذى شهدته البلاد فى عام ١٩٧١، عادت تركيا سريعا إلى الأخذ بالديمقراطية النيابية وتأسيس حزب إسلامى من جديد، غير أن أنصار الإسلام السياسى كانوا قد أدركوا أن عليهم الاحتراس من الجيش، ولعل هذا هو السبب الذى دعاهم إلى التروى والتزام الحذر عند تأسيس حزب السلامة الوطنى فى عام ١٩٧٢. على أن نجم الدين أرباكان لم يتول رئاسة الحزب عند نشأته وفضل البقاء فى الظل حتى يثبت الحزب أولا قوته ونفوذه، وقد تحقق ذلك فى انتخابات عام ١٩٧٣ التشريعية حيث حصل حزب السلامة الوطنى على ١٢٪ من أصوات الناخبين، وهى نتيجة لها دلالة كبيرة. وباستعادة نفوذهم واتساعه تمكن أولئك الذين لم يكن يطلق عليهم بعد "الإسلاميون الأتراك" من ترسيخ تواجدهم داخل النظام. فبعد أن أصبحوا يمثلون قوة سياسية لا يمكن تجاهلها أو تجنبها، أتاح لهم عدم استقرار الحياة النيابية الذى شهدته البلاد فى السبعينيات ليس فقط دخول الحكومة، وإنما أيضا تعلم كيفية التفاوض مع الأحزاب الأخرى لتكوين حكومات ائتلافية.

بعد تحالفه بالتعاقب مع اليسار الوسط ثم مع اليمين الوسط أصبح حزب السلامة الوطنى حزبا سياسيا – مفتاحا فى النظام البرلمانى فى أواخر الجمهورية الثانية. منذ ذلك الحين تولى نجم الدين أرباكان عدة مرات منصب نائب رئيس الوزراء فى حكومات اليسار الوسط واليمين الوسط، كما تحالف مع الكماليين من حزب الشعب الجمهورى عام ١٩٧٤، وعلى هذا شارك فى حكومة بولنت أجاويد الأولى فى يناير ١٩٧٤، حيث تولى أتباع أرباكان وزارات أساسية (العدل والداخلية والزراعة والصناعة...) ثم شارك، فيما بين عامي ١٩٧٤ و١٩٧٨ فى ائتلاف "الجبهة الوطنية" برئاسة سليمان ديميريل. وعليه فإن ما حدث فى تركيا – وإن بدا متناقضا – هو أن فى هذه الدولة العلمانية المناضلة لم يستبعد التيار الإسلامى من الحياة السياسية إطلاقا وإنما، على عكس ذلك، تم إشراكه فيها بطريقة فعلية، مما أتاح له فرصة تعلم فن الحوار وعقد الاتفاقيات الإستراتيجية مع غيره من القوى السياسية التى كانت تدافع فى بعض الأحيان عن خيارات بعيدة كل البعد عن خياراته. كما اتيحت لهذا التيار فرصة تولى المسئوليات الرسمية داخل جهاز الدولة ذاته.

ونتساءل هنا عن الطبيعة الإسلامية لحزب السلامة الوطنى وعن علاقته بتنظيمات التيار الإسلامى التركى التى تشكلت لاحقا. رغم أن حزب السلامة الوطنى لم يكن بعد حزبا إسلاميا بمعنى الكلمة، إلا أن المرجعية للإسلام كانت مسألة جوهرية فى برنامجه ونشاطه وإستراتيجيته، وكانت كل قياداته من المسلمين المتدينين وكانوا فى كثير من الأحوال من المنتمين إلى الطرق الدينية، إلا أن هذا الحزب التزم الحذر وكان يعرّف نفسه على أنه حزب قومى أساسا، مع كل ما يشمله هذا التعريف من غموض. فبالتأكيد لم يكن المقصود هنا هو قومية الكماليين ونظامهم الجمهورى المعادى للإمبريالية ولكن قومية عثمانية تواقة إلى الماضى والزمن الغابر الذى كانت فيه الأمة تخضع لسلطة السلطان — الخليفة التركى- الذى كانت إمبراطوريته تسود العالم. على أن هذه الشوفينية الدينية كانت "ذائبة" فى برنامج يكتنفه الغموض مبنى على إستراتيجية اقتصادية ارادية تنادى بتنمية وتعزيز الصناعات الثقيلة. وكان الهدف من طرح هذا الخطاب الاقتصادى "الإنمائى"، فى دولة علمانية، هو إضفاء شكل مقبول على حركة اعتراض أخلاقية، دينية فى جوهرها، تسعى إلى ضم المسلمين الأتراك المتدينين الذين ضاقوا، فى فترة فرض اليسار واليسار المتطرف سيطرتهما على البلاد، من التراجع المتزايد للطابع الإسلامى فى المجتمع الذى يعيشون فيه.

١ -٢ العصر الثانى للإسلام السياسى بتركيا:

انتهت ملحمة حزب السلامة الوطنى إثر انقلاب عام١٩٨٠ العسكرى الذى وضع حدا لحالة الحرب الأهلية الكامنة التى وجدت فيها تركيا فى أواخر السبعينيات، إذ حظر الحزب مع غيره من الأحزاب وألقى القبض على قياداته. ومن المعلوم أن هذا الانقلاب العسكرى، على عكس انقلاب عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٠، أسفر عن توقف الديمقراطية البرلمانية فى تركيا لفترة طويلة، إذ لم يرفع الحظر عن الأحزاب ولم تجر انتخابات تشريعية إلا فى عام ١٩٨٣. إضافة إلى ذلك لم يتم رفع الحظر عن نشاط زعماء الأحزاب القديمة (ومنهم نجم الدين أرباكان) إلا فى عام ١٩٨٧ عند تعديل الدستور الذى أتاح لهم المشاركة فى الحياة السياسية من جديد.

تأسس حزب الرفاه فى عام ١٩٨٣ ولكن النتائج التى حققها لم تكن على مستوى تلك التى حققها حزب السلامة الوطنى إبان السبعينات. ومع ذلك كانت العلاقة بين

الحزبين واضحة لمعظم المراقبين كعين الشمس : حزب الرفاه ليس إلا الامتداد الشرعى لحزب السلامة الوطنى. وبالفعل كان حزب الرفاه يحقق أعلى مستويات النجاح فى المناطق الموالية لحزب السلامة الوطنى، علاوة على أن أكثر من نصف قياداته كانوا من أعضاء هذا الأخير. إلا أن السياق السياسى شهد تغيرا جذريا بعد سعى أكبر المنتصرين فى انتخابات ١٩٨٣ و١٩٨٧، وهم تورجت أوزال وحزبه "حزب الوطن الأم"، ليس فقط إلى استعادة "أصولهم" أى قواعدهم الانتخابية فى اليمين واليمين الوسط بانتهاج سياسة تغلب عليها الليبرالية الفائقة ورفع القيود على الاقتصاد، وإنما كان الحزب بزعامة أوزال لا يتردد أيضا فى إضفاء الطابع الدينى على خطابه وسياسته. ومن المعروف على وجه الخصوص أن الذى أطلق عليه فيما بعد "الرئيس المؤمن"، والذى لم يكن آنذاك سوى رئيس للحكومة. و(أوزال) لم يتردد على سبيل المثال فى الذهاب إلى مكة لأداء مناسك الحج. ومن جهة أخرى كان له الفضل فى انضمام تركيا إلى منظمة المؤتمر الإسلامى والعمل على تنمية العلاقات التركية العربية. وعليه يمكن القول بأن الإسلام السياسى بدا مهمَّشا بعد الانقلاب العسكرى، ليس هذا فحسب بل إنه علاوة على ذلك أصبح فى وضع "الغائب الكبير" لدى عودة الديمقراطية بسبب استراتيجية أوزال وما تعرض له من منافسة وضيق. وكان لابد من انتظار ظهور علامات الإرهاق على "الليبرالية الأزولية" حتى تتمكن الحركة الإسلامية فى تركيا من دخول مرحلة جديدة من التطور.

وفى الانتخابات البلدية التى أجريت فى عام ١٩٨٩ وكذلك فى انتخابات ١٩٩١ التشريعية نجح حزب الرفاه أخيرا فى تحقيق أول فوز له بعد تحالفه مع أحزاب اليمين الوطنية المتطرفة. ثم جاءت الانتخابات البلدية عام ١٩٩٤ لتكشف عن إحياء الحركة الإسلامية ومدى انتشارها بفوز حزب الرفاه — منفردا هذه المرة — بستة من أكبر المدن التركية منها أنقرة واسطنبول، وأخيراً الانتخابات التشريعية لعام ١٩٩٥ التى حصل فيها على ٢١٪ من أصوات الناخبين ليصبح بذلك أهم حزب تركى على الإطلاق، كما مكنته هذه الانتصارات من الوصول إلى رئاسة الحكومة.

هكذا أصبح حزب الرفاه يتمتع ثانيا فى منتصف التسعينيات بقدر من النفوذ مماثلاً إن لم يكن أكبر من النفوذ الذى كان يتمتع به حزب السلامة الوطنى. غير أن علينا أن ندرك أننا هنا أمام حزب من نوع جديد. فبينما كان حزب السلامة الوطنى

يحاول إضفاء صبغة اقتصادية على الاعتراض الدينى الحذر حتى يحظى بقبول النظام، كان حزب الرفاه يسلك منهجا عكسيا ويعمل على تحويل السخط الاجتماعى والاقتصادى المحيط إلى مطلب ديني. ففي بلد صاعد مثل تركيا التى أصبح معظم سكانها من الحضريين، لم يعد الأمر يتعلق باستهداف المسلمين الأكثر تدينا المتضجرين من الحياة في مجتمع علماني فحسب، ولكنه يتعلق بمخاطبة كافة من لا يرضون عن حياتهم، لاسيما القطاعات الاجتماعية الجديدة التى خاب أملها فى الدولنية العلمانية laïque ,étatisme وفى الليبرالية المطلقة. هذا الحزب المعترض، وليد الجمهورية العلمانية، والذى "يقتنّص" على أرض كافة أحزاب النظم اليمينية واليسارية على حد سواء، يمكنه بالتالى مخاطبة مجموعات مختلفة من السكان : أهالى المناطق الحضرية والمحيطة بالمدن الذين أرهقهم وضعهم غير المستقر، والطبقات الوسطى التى أحبطها عدم وفاء حكومة أوزال بوعودها لها، والأكراد المهجرون الذين يعملون فى المدن الكبيرة غرب البلاد، أو حتى النساء اللاتى خاب أملهن بسبب عدم اكتمال التحديث الاجتماعي.

وعندما وصل حزب الرفاه إلى قمة مجده فى عام ١٩٩٦ إثر تولى نجم الدين أرباكان رئاسة الحكومة، كان عليه أن يواجه تحديا مزدوجا : كيف يصبح الحزب الرئيسى فى حكومةٍ لجمهورية علمانية تتمتع بنظام نيابي دون التنكر لمبادئه ودون إثارة ارتياب الجيش وعدائه وهو الحارس الأمين للنظام وحاميه ؟ ونعلم كيف انتهت هذه التجربة الأخيرة. فعندما كان نجم الدين أرباكان يرأس الحكومة الائتلافية وكان عليه بالتالى التفاهم مع حزب "الطريق المستقيم" بزعامة طانسو تشيللر، وحيث أنه كان خاضعا لرقابة شديدة من قبل الجهاز السياسى — العسكرى ممثلا فى مجلس الأمن القومى، لم يتمكن أبدا من تطبيق السياسة التى كان يريدها. وتزعزعت مكانته بسبب مجلس الأمن القومى حين وجه له هذا الأخير توصياته الشهيرة فى ٢٨ فبراير عام ١٩٩٧، وكانت تشبه "الإنذار"، يدعوه فيها المجلس إلى "اتخاذ إجراءات" ضد الجماعات الأصولية التى تقوم بنشاطات ضد العلمانية، ويذكره أنه "لن يكون هناك أى تساهل فى حالة عدم تطبيق المبادئ العلمانية التى يتضمنها الدستور". وبعد رضوخه لهذه الأوامر تفاديا لإسقاط حكومته، تعرض أول رئيس وزراء إسلامى لضغوط من قبل الجيش وحدثت انشقاقات داخل الائتلاف، مما اضطره إلى الاستقالة فى

يونيو عام ١٩٩٧ قبل أن يقدّم هو للمحاكمة ويُحَل حزبه بحكم من المحكمة الدستورية فى يناير ١٩٩٨.

لاشك فى أن إجبار حكومة أرباكان على الاستقالة كان فى واقع الأمر تدخلا عسكريا "مرنا" soft تم عن طريق هيئة دستورية معظم أعضائها من الجيش، ألا وهى مجلس الأمن القومى. كان لابد، على ما يبدو، أن يقضى هذا الحدث — الذى أطلق عليه المفكرون الأتراك "الانقلاب العسكرى بعد الحديث" Coup d'État post-moderne نهائيا على الإسلاميين الأتراك. فبدون الخروج من ثكناته كان الجيش وبصفة أعم المؤسسة السياسية — العسكرية قد جعل حكومة أرباكان موضع سخرية قبل إجبارها على الرحيل، ولم ينجح حزب الرفاه وزعيمه الذى تقدم به السن، فى خوض هذه التجربة الحكومية. ولكن، رغم كل الضغوط العسكرية التى مورست، لا شك فى أن الهزيمة التى لحقت بهم هى أولا وقبل كل شيء هزيمة سياسية.

ورغم تأسيس حزب جديد هو حزب الفضيلة فإن هذه التجربة الفاشلة، ولاسيما المنافسة الشديدة التى تعرضوا لها إثر خيبة أمل تركيا فى الانضمام إلى أوروبا، قد أدت إلى توقف صعود الإسلاميين لفترة طويلة على ما يبدو. وفى ديسمبر ١٩٩٧ كانت القمة الأوروبية المنعقدة فى لوكسومبرج قد رفضت الدخول فى مفاوضات مع تركيا حول طلب الانضمام إلى أوروبا، وبذلك جمد ترشيحها من جديد. ومن جهة أخرى، فى انتخابات أبريل ١٩٩٩ التشريعية، تفوق كل من اليمين القومى ممثلا فى حزب الحركة القومية والقوميين اليساريين فى حزب اليسار الديمقراطى على حزب الفضيلة. وإضافة إلى هذا التراجع فى نتيجة الانتخابات كان هذا الأخير يعانى من الشقاقات الداخلية ومن الارتباك الناتج على الحظر المفروض على نشاطات كبار الزعماء الإسلاميين. بعد ذلك بفترة غير طويلة، وبالتحديد فى يونيو ٢٠٠١ صدر حكم المحكمة الدستورية بحل حزب الفضيلة. إلا أن هذا العداء السياسى كان فى نهاية الأمر مواتيا للنهضة الكبيرة التى شهدها الإسلام السياسى التركى.

٢- مجيء حزب العدالة وانتصاره

ما كاد يمر عام على تأسيسه حتى حقق حزب العدالة نصرا ساحقا فى الانتخابات التشريعية التى أجريت فى نوفمبر ٢٠٠٢. وحيث أن حزب العدالة حزب إسلامى معتدل أسسه رجب طيب أردوغان، وعمدة اسطنبول السابق وعدد من أعضاء الرفاه، فقد رأى الكثيرون فى هذا الحدث انتقاما لحزب الرفاه من الذين ظنوا — بشيء من التسرع — أنهم قضوا عليه نهائيا. وبحصوله على ٣٤,٢٢٪ من أصوات الناخبين فاز هذا الحزب ب ٣٦٣ مقعدا من مقاعد البرلمان ال ٥٥٠، مما مكنه ليس فقط من الحصول على الأغلبية المطلقة ولكن أيضا الاقتراب من النسبة التى تسمح له بتعديل الدستور. وصحيح أن فوز حزب العدالة كان أمرا متوقعا وفقا لما أسفرت عنه استطلاعات الرأى العام، إلا أن المفاجأة كانت فى ضخامة هذا الاكتساح ولم يكن أحد يتوقع مثل هذه الهزيمة للأحزاب الأخرى. وباستثناء حزب العدالة، لم يتمكن من الاحتفاظ بحقه فى التمثيل البرلمانى سوى حزب الشعب الجمهورى الذى أسسه مصطفى كمال أتاتورك وذلك بحصوله على ١٩٪ من أصوات الناخبين وفوزه ب ١٧٨ مقعدا، بينما لم تنجح الأحزاب السياسية الأخرى فى تجاوز العشرة فى المائة التى تسمح بتمثيلهما فى البرلمان.

وهنا يثور تساؤل، كيف يمكن تفسير قدرة التيار الإسلامى التركى على تحقيق هذه الطفرة بهذه السرعة وكونه استرد مكانته فى نظام كان يسعى إلى إبعاده والتخلص منه ؟

٢ -١ أسباب نجاح حزب العدالة:

يقر المراقبون المحنكون بالإجماع أن انتصار حزب العدالة مرتبط بالحالة الاقتصادية والاجتماعية الصعبة التى تشهدها تركيا منذ عدة سنوات. خاصة بين الطموحات الاقتصادية المشروعة التى بدأت تركيا تظهرها فى النصف الثانى من الثمانينيات من جهة، وعدم وضوح وضعها السياسى على الساحة الدولية (نهاية النظام ثنائى القطبية، وجود تركيا بالقرب من مناطق البلقان والقوقاز والشرق الأدنى) من جهة أخرى،كما لم تتمكن تركيا أبدا من إزالة تداعيات حرب العراق الأولى عام ١٩٩١ على اقتصاده. ولم تنجح الخطط العديدة التى وضعت لإعادة الاستقرار فى

التغلب على التضخم الهائل والأزمة المالية المستمرة اللذين صاحباهما فى أواخر التسعينيات بطء معدلات النمو وارتفاع كبير فى البطالة، مما مثل ضربة شديدة ليس فقط للطبقات الشعبية بل وأيضا للكوادر والطبقات الوسطى.

علاوة على هذا الوضع الاقتصادى والاجتماعى المتأزم، شهدت البلاد حالة من عدم استقرار الوضع السياسى والنزوع إلى تفتيت الأحزاب مما أدى إلى تشكيل حكومات تستند إلى ائتلافات غير متناسقة ولا مستقبل لها. ففى عام ١٩٩٦ اضطر نجم الدين أرباكان نفسه إلى تكوين ائتلاف مع حزب الشروق الجديد حتى يمكنه تولى رئاسة الوزراء. وبعد "الانقلاب العسكرى ما بعد الحديث" ساء هذا الوضع السياسى المتدهور بدلا من أن يتحسن، وذلك بسبب الفضائح وتفشى الفساد وقد اتسمت حكومة مسعود يلماظ، التى تشكلت بعد حكومة أرباكان وظلت من يوليو ١٩٩٧ إلى نوفمبر ١٩٩٨، وبمحاولة سد الطريق نهائياً أمام الإسلاميين بإعادة الاستقامة، وانتهجت استراتيجية غير متناسقة، واضطرت إلى التخلى عن الحكم بعد انكشاف علاقاتها مع المافيا للجميع.

بيد أن الحكومة التالية لم تكن أكثر إقناعا من حيث تشكيلها وأدائها. فهى الحكومة الائتلافية التى شكلها بولنت أجاويد، رمز زعامة اليسار "الكمالى" فى السبعينيات، بتحالف حزب اليسار الديمقراطى وحزب الحركة القومية، أى حزب أقصى اليسار وحزب أقصى اليمين بين الأحزاب الممثلة فى البرلمان لدى انتخابات أبريل ١٩٩٩. فضلا عن ذلك، كان تولى بولنت أجاويد رئاسة الحكومة فى الوقت الذى كان فيه سليمان ديميريل يشغل منصب رئيس الجمهورية، يعنى وجود أكبر خصمين سياسيين فى السبعينيات على رأس الدولة. وأمام هذا الوضع الكاريكاتورى كان لا بد أن يشتد شعور المواطن التركى بخيبة الأمل بسبب مغامرات المحترفين بالسياسة politique politicienne. ومع أن الاقتصاد كان الشغل الشاغل للناخبين إلا أن الإحباط الذى ولده أداء الأحزاب والائتلافات الحكومية كان له هو الآخر أثر كبير على انتخابات ٢٠٠٢.

ورغم ما سبق يمكن القول بأن النصر الذى حققه حزب العدالة لا يعبر عن الإحباط تجاه الطبقة السياسية التقليدية فحسب، وإنما يشير كذلك إلى التطلع إلى العمل

بالسياسة بطريقة مختلفة. وفى الواقع أن تحول أصوات الناخبين من شتى التوجهات وبهذه الكثافة إلى حزب العدالة إنما يدل أيضا على عدم ثقة الأتراك فى الخيار الفنى الذى مثله كمال درويش، وزير المالية الأسبق والذى شغل من قبل منصب نائب رئيس البنك الدولى، وكانت حكومة أجاويد قد استنجدت به فى الأشهر الأخيرة من توليها الحكم لتثبت جديتها أمام المنظمات المالية الدولية وأمام الرأى العام الذى تزايدت شكوكه.

غير أنه حتى النتائج الأولى التى حققها درويش الذى يتمتع بشهرة عالية لم تقنع الناخبين وفضلوا تفويض أمرهم لأولئك الذين رأوا فيهم، من خلال نضالهم خارج النظام وفى المحن والشدائد، أنهم رجال ثقة وعلى الأرجح، ولولا التحولات الجذرية التى أحدثها هؤلاء الرجال فى حزبهم السياسى لما تمكنوا من الفوز.

والحقيقة لا يمكن فهم هذه التحولات إلا بدراسة الأحداث التى تركت أثرها فى الشهور الأخيرة من حكم حزب الرفاه عام ١٩٩٧ و ٢٠٠١. حيث إن الفشل الذى تكبده الإسلاميون "بالانقلاب ما بعد الحديث" دعاهم إلى التفكير جديا فى ممارساتهم السياسية. إلا أن هذه العملية سرعان ما تسببت فى إظهار الانشقاقات بينهم، وحتى قبل حل حزب الرفاه كانت حركة التحديث بزعامة رجب طيب أردوغان وعبد الله غول قد بدأت تبرز بوضوح حيث أكدت على ضرورة خروج الحزب من وضع القوة المعترضة المعادية للنظام، وإجراء حوار حقيقى وتناول المسائل الجوهرية مثل وضع المرأة، وترشيح تركيا للانضمام إلى أوروبا، والموقف من العلمانية...بطريقة إيجابية. غير أن المواجهة الحقيقية بين هذه الحركة وشيوخ الحزب الملتفين حول نجم الدين أرباكان لم تحدث إلا بعد ذلك أثناء مؤتمر حزب الفضيلة الأول والوحيد. ويعد هذا المؤتمر نقطة تحول حقيقى بالنسبة للحركة الإسلامية فى تركيا. فرغم عدم تمكنهم من الفوز تصدى أنصار التحديث الموالين لرجب طيب أردوغان لقيادة الحزب وتمسكوا بأفكارهم، ناقضين بذلك قاعدة الأحادية وتبجيل الرئيس التى ظلت سائدة حتى ذلك الوقت فى كافة الأحزاب الإسلامية السابقة. وعندما انتهى المؤتمر وأتضح أن مصير حزب الفضيلة هو نفس ما حدث لحزب الرفاه، أى أنه سوف يُحَل، كان "الطلاق" (أى الانفصال) بين أنصار التحديث والمحافظين قد بلغ حد لايستهان به حيث أنه فى أغلب الظن كان كل من التيارين يتمنى نهاية سريعة للحزب "المشرف على

الموت" حتى يتمكن من تأسيس حزب جديد. وبالفعل، لم تمر بضعة أسابيع على حل حزب الفضيلة، أى فى صيف عام ٢٠٠١.

إلا وظهر حزبان جديدان يدّعى كل منهما أنه وريث الرفاه : حزب السعادة ويضم أنصار نجم الدين أرباكان، وحزب العدالة بزعامة رجب طيب أردوغان وهو أكثر اعتدالا. إلا أنه من الواضح أن تأسيس حزب العدالة تم بأسلوب غير معتاد. فبدلا من تأسيس الحزب الجديد باستعادة كوادر وتنظيم الحزب القديم، سعى رجب طيب أردوغان وأنصاره إلى أن يكون ذلك بمبادرة من القاعدة، واعتمدوا أولا على الناشطين وممثلى المجتمع المدنى، ولم تنضم الكوادر القديمة من حزب الفضيلة إلى الحزب الجديد إلا فيما بعد. كما تأكدت علامة الانفتاح هذه، وما صاحبها من اهتمام بأن يسير العمل داخل الحزب بطريقة ديمقراطية، فى الحملة الانتخابية عام ٢٠٠٢، بما حدث من تغيير واضح فى المواقف. ففى المشاكل الكبرى التى تمس مستقبل تركيا، لم يحاول الإسلاميون الجدد فرض وجهة نظرهم بالشعارات الأيديولوجية بل كانوا ينادون بإجراء الحوار والتوصل إلى اتفاق.

٢ -٢ استراتيجية حزب العدالة وتوازنات النظام السياسى التركى الجديدة:

الحوار، الاتفاق... ألا يخفى هذا الميل للتسامح والتوفيق الذى وصفناه تواً رغبة فى المواربة والتخفى، بل ربما نوعا من المؤامرة يدبرها خبراء بارعون فى وضع الإستراتيجيات ضد العلمانية؟ هذا ما تخشاه المؤسسة السياسية — العسكرية وبصفة أعم الأوساط العلمانية. ومع ذلك يجب الاحتراس من التحليلات التى تفرط فى التبسيط. فرغم الأفكار التى ربما اعتنقها هؤلاء من قبل، فهم أيضا من رجال السياسة الذين اكتسبوا من خلال ماضيهم – كما رأينا — خبرة دفعتهم إلى تغيير ممارستهم السياسية. أما أنصار ما يطلق عليه الآن "الدولانية — أى المؤمنين بالدور العميق للدولة l'État profond والأوساط العلمانية النابعة من المجتمع المدنى فقد أصبحوا هم أيضا أكثر مرونة فى مواقفهم. كما إن تهدئة العلاقات السياسية على هذا النحو تبين إلى حد كبير التحولات التى شهدها النظام السياسى التركى والفاعلون الرئيسيون خلال السنوات الماضية، كما أنها أيضا تفتح بلا شك آفاقا جديدة أمام تركيا.

ويمكن القول إن القيود التى وضعها النظام، وكذلك الصراعات والتسويات التى حدثت منذ تجربة حكومة أرباكان فى ١٩٩٦ - ١٩٩٧، إنما تسمح بفهم طبيعة التطورات التى طرأت والتى ما زالت جارية. ففى ظل ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبى وفى ظل ارتباط سياستها الخارجية بالفضاء الأوروبى - الأطلسى، يصبح من غير المعقول أن تلجأ المؤسسة السياسية - العسكرية إلى الانقلابات العسكرية. وبالتالى أخذت تلك المؤسسة فى تطوير استراتيجيات سياسية مدنية، وسجلت نجاحا ملحوظا فى هذا الشأن عام ١٩٩٦ - ١٩٩٧ بنصبها الفخ أكثر من مرة لحكومة أرباكان وجعله يفقد شعبيته. وبذلك لم يعد أمام الإسلاميين إلا خياران: الأول، إما الاستمرار فى المواجهة العقيمة بين الدين والعلمانية بمواصلة خطابهم الأيديولوجى والتعرض لخطر التهميش (وهو ما فعلته عناصر الحرس القديم فى حزب الرفاه الذين ضمهم حزب السعادة)، والثانى اختيار الرد السياسى اعتمادا على تمسكهم المعلن الواضح بالديمقراطية وبالانضمام لأوروبا ليكشفوا بشكل أفضل عن التدخلات السياسية والضغوط التى يمارسها عليهم الجيش وطابعها غير المقبول. وهذا الخيار الأخير كان دون أدنى شك هو الأصل فى تأسيس حزب العدالة وهو القاعدة التى بنى عليها الحزب استراتيجيته.

ومنذ عام ١٩٩٧ أدرك رجب طيب أردوغان صعوبة بناء استراتيجية فعالة على أساس المواجهة المستمرة مع أجهزة الدولة ونخبتها دون التعرض لخطر العزلة، بل ودون أن تنافسه على هذه الأرض - حسب الظروف - تيارات احتجاجية أخرى مثل الحركة القومية التى ثبتت قوتها ومواردها فى انتخابات عام ١٩٩٩ التشريعية. وقد تبين بعد ذلك أن الموقف الذى تبناه أردوغان كان هو الملائم خاصة وأن فشل حكومة أرباكان فى عام ١٩٩٧ لم يفض إلى نجاح الحكام والقوى السياسية التى خلفته. بل بالعكس، بينما ظلت البلاد لمدة خمس سنوات تغوص فى أزمة اقتصادية ومالية واجتماعية حرجة، وفقدت الطبقة السياسية التركية مصداقيتها. وإلى جانب ذلك ساهم الزلزال الشديد الذى دمر مدينة إزميت بالغرب من اسطنبول عام ١٩٩٩ فى زعزعة ثقة الأتراك فى قواتهم المسلحة وفى السلطات العامة، حيث إتضح عجزها فى هذه المناسبة، وذلك فى بلد طالما اعتبرت فيه الملاذ الأخير والآمن. كما استفاد رجب طيب أردوغان من هذا العبث ولكنه أدرك أنه لا يستطيع العودة إلى النغمة

الأيديولوجية وتكرار الكلام الذى كان يردده الحرس القديم فى تيار الإسلام السياسى التركى، وكان لابد أن يحيى استراتيجية التحديث الاحتجاجية التى كانت أساس قوة حزب الرفاه فى التسعينيات. ورغم المجازفة بأن يجد نفسه فى طريق مسدود، كان عليه، على مثال المؤسسة السياسية العسكرية والطبقة السياسية التركية، أن يقدم آفاقا جديدة للإسلام السياسى فى تركيا باتخاذ موضع حزب الحكومة. إلا أن مثل هذا الخيار ما كان يمكن تصوره إلا إذا برهن هؤلاء الإسلاميون الجدد على تمسكهم بالديمقراطية وبالتوجهات الدبلوماسية التقليدية لتركيا. وباختيارهم الاندماج فى الوحدة الأوروبية، كانوا قد وافقوا على ذلك خاصة وأنهم أدركوا أن فى ذلك — رغم التناقض الظاهرى — أكبر ضمان لحرية التعبير وتنمية تيارهم السياسى.

٣- تجاوز الإسلام السياسى فى تركيا

الغريب فى الأمر أن الإسلام السياسى اختفى من الساحة السياسية التركية فى اللحظة التى انتصر فيها. فورثة أرباكان الذين مازالوا يدَّعون انتماءهم إلى تياره داخل حزب السعادة لم يحصلوا إلا على عدد ضئيل من الأصوات فى الانتخابات الأخيرة. أما أنصار أردوغان، فقد تخلوا منذ انتصارهم عن أية مرجعية إسلامية ذات دلالة كبيرة من شأنها أن تورطهم، ويصفون أنفسهم بأنهم تيار "الديمقراطية المحافظة" وأنهم يمثلون، فى دار الإسلام، ما قد يوازى الديمقراطية المسيحية فى أوروبا الغربية.

٣ - ١ بماذا يتميز حزب العدالة ؟

أثار تعريف حزب العدالة كثيراً من التعليقات المبهمة. وهذا الارتباك والتردد إزاء تحديد سمات الحزب الجديد ظهراً بوضوح فى التحليلات الأولى غداة الانتخابات. فقد تجنبت معظم وسائل الإعلام استخدام لفظ "الإسلاميين" عموما وفضلت عليه فى أغلب الأحيان كلمة "الإسلاميين المعتدلين" أو "الإسلاميين الديمقراطيين". وتحدثت بعض الصحف كجريدة "لو موند" الفرنسية عن انتصار حزب "إسلامى"، إذ كان من الصعب بالتأكيد أن تشرح فى برقية قصيرة أو حتى فى مقال من مقالات الرأى أن "الإسلاميين" الذين تولوا الحكم فى تركيا قبلوا أن يلعبوا لعبة الديمقراطية. ومن

وجهة نظرنا لا يمكن تحديد سمات هذه القوة السياسية الجديدة إلا بالتوفيق بين ما توصلت إليه دراسات فى ميادين شتى التجريبية منها والاجتماعية والسياسية.

وكمراقب لهذه الظاهرة على قدر كبير من الخبرة والدقة، يرفض الصحفى روشين تشاكير استخدام لفظ "الإسلاميين الديمقراطيين" ويفضل وصف أعضاء حزب العدالة ب "إسلاميين سابقين" ex - islamistes كما كان يقال منذ حوالى عشر سنوات "الشيوعيون السابقون ex - communistes فى بلدان الشرق بعد سقوط حائط برلين إشارةً إلى الكوادر الشيوعية السابقة التى سرعان ما انتقلت إلى التنظيمات الحزبية التى تشكلت فى الديمقراطيات الحديثة على أنقاض الشيوعية. ومن وجهة نظر روشين تشاكير، أهم ما فى الأمر أيضا هو عدم اعتبار هذا الحزب قاصراً على ما عرف به من تطرف حيث أن عدد أعضائه زاد كثيرا منذ نشأته بانضمام أناس من كافة التوجهات وكافة التيارات، على ألا ننسى من جانب آخر أن بعض قياداته الحاليين كانوا من قدامى الناشطين فى أحزاب متعصبة ومن رموز الإسلام السياسى التركى مثل مللى غوروس. هذه الملاحظة تدعو روشين تشاكير إلى الحذر من تشبيه حزب العدالة بالديمقراطية المسيحية دون تريث، إذ أن هذه المقارنة من قبيل البرهان بالمماثلة أكثر منه تحليلا فكريا لأن هذه الفئة السياسية الغربية، وإن كانت ذات حساسية دينية، فهى لا تنتمى إلى التيارات الدينية الأصولية الراديكالية. ولذلك، قبل اتهام حزب العدالة وزعيمه رجب طيب أردوغان "بالشيطنة"، يجدر بنا أن نبنى حكمنا على أعمالهم.

ووفقا لتحليل يستند أكثر إلى الجانب الاجتماعى، يرى بعض المراقبين مثل فرحات كنتيل Frhat Kentel، أن استخدام لفظ "الإسلاميين" فى الكلام عن حزب العدالة أصبح الآن لا معنى له. وإذ يشير بوجه خاص إلى أن كل الدراسات الاجتماعية الجادة التى أجريت فى تركيا تبين بوضوح أن نسبة أنصار التطبيق الصارم لأكثر مبادئ الإسلام تشددا، لاسيما إخضاع المجتمع التركى لأحكام الشريعة الإسلامية، هذه النسبة لم تتغير وهى تتراوح بين ٥ و٧٪، كما يستنتج كنتيل — وهو استنتاج منطقى جداً — أن حزب مثل حزب العدالة لم يسع إلى اكتساب مزيد من الأصوات بين هؤلاء لتحقيق النصر. وفى نظره يعد تصاعد قوة حزب العدالة بمثابة إحياء وتجديد حقيقى للسياسة فى بلد أصبح لا يبالى باللعبة السياسية التقليدية، كما

حدث، إلى حد ما فى غالبية دول أوروبا الغربية قبل ذلك. صحيح أننا رأينا فى تركيا خلال العقد الأخير، وبالتوازى مع توجه الحياة السياسية نحو الاحتراف والتعددية الحزبية، تزايد "اللامبالاة فى السياسة" واتساع الهوة بين الرأى العام والزعماء السياسيين. ومنذ ذلك الوقت، وفقا لفرحات كنتيل، ومع تولى حزب العدالة الحكم أصبح هناك شعور بأن السلطة أصبحت فى يد حركة سياسية تمثل القاعدة أو، على أية حال، تعبر عن جذور الشعب التركى وهوياته المتعددة وتطلعاته المعاصرة. وهذه الحركة تبدو قادرة – على الأقل فى الوقت الحالى — على إعادة الحوار بين القمة والقاعدة، وبين الرأى العام والحكومة.

أما المفكرون العلمانيون والموالون لأوروبا مثل دنيز فاردار Deniz Varder فتحليلهم يختلف تماما وهو قائم أساسا على علم السياسة ومراقبة التغيرات التى حدثت مؤخرا فى التنظيمات الحزبية التركية. وبالنظر إلى ذلك يعد حزب العدالة حزبا محافظا أساسا، يتكون من كوادر من اليمين المتطرف الشعبوى الراديكالى سلكوا طريقهم إلى الوسط بتحولهم إلى الديمقراطية. ويوضح دنيز فاردار أن "هذا التقدم البطيء انطلق أصلا من حزب السلامة الوطنى فى السبعينيات وصولا إلى حزب العدالة ومرورا بحزب الرفاه وحزب الفضيلة فى التسعينيات من القرن العشرين. وبقبوله الديمقراطية نهجا له، نجح هذا الحزب فى توسيع قاعدته الانتخابية كما أنه انضم إلى الانتهازيين من أحزاب اليمين الوسط مثل حزب الوطن الأم وحزب الشروق الجديد، بل وأحزاب اليمين القومى المتطرف مثل حزب الحركة القومية أو أحزاب اليسار". إضافة إلى ذلك أتم الإسلاميون القدامى مشروعهم الخاص باكتساب الاحترام وذلك باختيارهم أوروبا. وبالفعل، بفضل هذا الاختيار، ولأسباب سياسية وثقافية معا، دخلوا بكل قوتهم فى النظام.

ومن المؤكد أنه لم يحن الوقت بعد للذهاب إلى أبعد من هذه الملاحظة عن دخول حزب العدالة فى النظام. لكن إزاء الأحداث الأخيرة رأينا أن نشير إلى ملحوظتين هامتين:

أولا: تأكد خلال الأشهر الماضية أن النظام الحزبى فى تركيا كان قد تعرض لكارثة فى الانتخابات التشريعية الأخيرة، فباستثناء حزب العدالة تبين شدة ضعف

مجمل الأحزاب السياسية الكبيرة الأخرى. ويمكن فهم هذا الوضع بالنسبة لأحزاب اليمين الوسط (حزب الشروق الجديد وحزب الوطن الأم) لتعرُّضهما لمنافسة مباشرة بسبب الاعتدال الذى أبداه حزب العدالة على الصعيد الأيديولوجى، أو حزب اليسار الديمقراطى بزعامة بولنت أجاويد الذى فقد حظوته لفشل حكومته بين عامى ١٩٩٩ و٢٠٠٢. ولكن من الصعب فهم هذا الوضع بالنسبة لأحزاب أخرى مثل حزب الشعب الجمهورى، وهو الحزب الوحيد الممثَّل فى البرلمان والذى لم يتمكن من تأليف قوة معارضة ذات مصداقية. هذا وتثير هيمنة حزب العدالة منفردا قلقا شديدا لاسيما أن آخر مؤتمرات الحزب كشفت عن غياب الجدل بين مختلف التوجهات رغم أن هذا الجدل كان من السمات المميزة للحزب عند تأسيسه. وقد صاحب هذا التراجع الواضح فى ممارسة الديمقراطية داخل الحزب بشخصنة السلطة وقد شجع على ذلك انقياد وسائل الإعلام، بل وتذللها، للسياسة ولشخص رئيس الوزراء. غير أن تضخم حزب العدالة ومظهره الحالى كحزب يحظى بالإجماع، إنما يخفى مخاطر الخلافات التى شبت أكثر من مرة خلال الأشهر الأخيرة حول بعض الموضوعات الجوهرية : فالسبب الرئيسى فى التصويت ضد قرار التصريح للولايات المتحدة بإنزال قواتها فى تركيا أثناء حرب الخليج، وذلك فى ٢٠٠٣/٣/١، هو رفض بعض النواب من حزب العدالة مسايرة رئيسهم فى هذا الشأن. وقد تؤدى هذه المخاطر فى النهاية - إذا ما تأكدت - إلى حدوث انشقاقات داخل الحزب فتمهد لإعادة تشكيل نظام الأحزاب فى تركيا على نحو غير مسبوق.

ثانيا: يدل تورط بعض الفاعلين الأتراك فى الاغتيالات الإرهابية التى وقعت فى اسطنبول فى نوفمبر ٢٠٠٣ على أن اعتدال الحركة الإسلامية التركية ربما أفسح المجال أمام التوجهات الراديكالية التى ترفض دخول النظام لممارسة نشاطها وفرض نفوذها. وكانت هذه الفرضية قد طرحت إثر وقوع اغتيالات أقل جسامة ارتكبها حزب الله التركى المتطرف فى السنوات الأخيرة. حتى ولو كانت هذه الظاهرة لا تمس - على ما يبدو - فى الوقت الحاضر سوى عدد صغير من الأفراد، فأحداث اسطنبول تؤكد دوام هذا الخطر وحقيقته.

٣ -٢ ما بعد الإسلام السياسي "وتنظير" الديمقراطية المحافظة على الطريقة التركية :

يتبين من المراقبة الواعية لحزب العدالة كحزب حاكم أن طموح هذا الحزب إلى الحظوة بالاحترام أصبح الآن بلا حدود. فبعد إنجازاته الاقتصادية الأولى التى أعادت معدل التضخم إلى مستوى معقول وأكدت ما كانوا أظهروه من مهارات كإداريين عندما كانوا على رأس المدن التركية الكبرى، حرص "الإسلاميون السابقون" أتباع طيب أردوغان على تبنى خطاب سياسى أكثر اعتدالا حول موضوعات تتعلق أساسا بالليبرالية والنزعة المحافظة. فهم يدافعون عن اقتصاد السوق تساندهم فى ذلك دوائر رجال الأعمال، وفى الوقت ذاته يعلنون تمسكهم بالقيم القومية والمبادئ الأسرية والأخلاقية التقليدية التى يحملها الدين. إلا أن هذه النزعة إلى المحافظة لا تخلو من الميول التى يمكن وصفها ب "الليبرالية" والتى تجعلهم ينادون بمزيد من ضمانات الحقوق والحريات الشخصية، والمطالبة بأخذ تطلعات المجتمع المدنى بعين الاعتبار، ويعتبرون أنفسهم فى حالة علمنة تتقاطع أوصالها مع العلمانية "الكمالية" وتقترب فى الواقع من العلمانية أو الدنيوية المعمول بها فى معظم الدول الأوروبية. هذا الاعتدال الملحوظ فى سلوك الحكام اليومى يؤدى حاليا إلى تنظير حقيقى للخط الجديد الذى يتبعه حزب العدالة.

هذا ويعتبر كتاب "الديمقراطية المحافظة" الذى صدر مؤخرا لـ Yalcin Akdogan خير تمثيل لهذا الأمر. يقوم Ardokan الذى تخرج فى جامعة "بلجى" Bilgi الخاصة الناطقة بالإنجليزية، والمستشار السياسى لأردوغان والحائز على درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية، بعرض أسس ومبادئ ما قد نسميه "الديمقراطية المحافظة الجديدة على الطريقة التركية" مستندا على مراجع تركية وانجلو- ساكسونية بالأساس.

ومن الأمور التى تكشف بوضوح عن التغيرات الجارية فى حزب العدالة، الموقف الذى تتخذه جريدة "زمان" zaman منذ عامين، فهذه الجريدة اليومية التى كانت فى البداية رأس الحربة بالنسبة للصحافة الإسلامية الناشطة، كل طموحها الآن هو أن تكون إحدى صحف الرأى الكبيرة المقربة من حزب العدالة. فقد تغير مضمون الجريدة تماما كما تغير شكلها وترتيب صفحاتها حتى أنها أصبحت تذكرنا بالصحف

الغربية، وبالتوازى زاد عدد النسخ المطبوعة حتى بلغ مؤخرا ٤٠٠ ألف نسخة. وهذه الجريدة، التى تتميز ببساطتها من حيث الشكل وأسلوب العرض، تتضمن تحليلا شاملا وأمينا لنشاط الحكومة، وتفسح فى الوقت ذاته مكانا فى صفحاتها للجدل والمناقشات التى تتناول بعض المشاكل الاجتماعية الكبرى مثل لبس الحجاب وعواقب الاندماج فى الاتحاد الأوروبى وأسلوب إدارة السجون. وكثيراً ما تنشر على صفحات الرأى مقالات لكتاب أجانب.

هذا النزوع إلى الاعتدال، الذى نصفه نحن ب "ما بعد الإسلام السياسى"، له دلالات كبيرة على الجهود التى بذلتها تلك القوة السياسية الجديدة للدخول فى النظام وجعل هذا الأخير يعترف بها. ولاشك فى أن هذا الموقف ليس بجديد. منذ حملته لانتخابات ٢٠٠٢ التشريعية كان حزب العدالة قد تخلى عن سمته كحزب إسلامى. غير أنه كان واضحا آنذاك وفى الأشهر التالية لتوليه الحكم، أن ما كان يحاول الحزب القيام به هو شرح "ما أصبح ينتفى عليه من سمات"، بينما أصبح من الواضح بعد تنظير "الديمقراطية المحافظة" أنه يسعى إلى شرح "ما هو عليه" أى إلى توضيح ما يتسم به، أو على الأقل ما الذى يريد الحزب أن يراه الناس فيه. ومع ذلك فإن اكتساب الحزب لهيئته الجديدة لم يكتمل بعد، وما زال المحافظون الجدد يبدون بعض الاضطراب بل وبعض القلق كلما وقعت أحداث يتهم فيها الإسلام السياسى، وقد ظهر ذلك جليا فى الجدل الذى أثارته وسائل الإعلام التركية مؤخراً بعد الاعتداءات التى وقعت فى اسطنبول فى نوفمبر ٢٠٠٣. ومما يثير الدهشة أن رجب طيب أردوغان أصر على رفض وصف هذه الأحداث بأنها "إسلامية"، وقد فوت عليه بذلك فرصة فريدة لإثبات الفرق بين حزبه الذى يتسم بسمات "ما بعد الإسلام السياسى" والتطرف الدينى الراديكالى الذى يلجأ للإرهاب.

بيد أن من المرجح أن يكون هذا السلوك مرتبطا بضرورات انتخابية وشعبوية. فأكثر الدوائر نشاطا فى الحزب تريد عدم إعطاء الانطباع بأن الحزب يربط بين الدين والإرهاب، خاصة وأن الرأى العام لم يتعود بعد الفصل بين "الإسلام" و"الإسلام السياسى". ومع ذلك يرى بعض المراقبين أن هذا الحدث — الذى لا يمكن اعتباره حدثا طارئا قليل الأهمية — دليلاً، ليس على وجود علاقة بين حزب العدالة والارهاب الذى مثل ضربة لتركيا فى نوفمبر ٢٠٠٣، وإنما على أن النظريات الجديدة

التى تتبناها الحكومة إنما تعانى من عجز شديد فى الحجج والأفكار. أيا كان الأمر، يتضح من هذه القضية أن أحد الرهانات التى يواجهها الحكام الجدد فى عملية التنظير التى يدعون القيام بها هو النهج الذى يسلكونه فى شأن علاقتهم بالدين، ولاسيما توضيح الوضع الذى يخصصونه للدين فى سياستهم. فحزب الرفاه لم يكن مجرد حزب دينى، بل قوة سياسية استخدمت الدين كوسيلة للتعبير عن هويات مكبوتة فى المجتمع التركى وكركيزة للاعتراض على نظام سياسى استحال عليه الاستمرار.

ومع تجديد خطابه وجعله أكثر اعتدالاً استطاع حزب العدالة إلى حد كبير من "التزلج على الموجة " الإسلامية الاحتجاجية المطالبة بالحفاظ على هويتها، وذلك من أجل تولى مقاليد الحكم. غير أن هناك اختلافاً كبيراً بين وصول رجب طيب أردوغان إلى الحكم ووصول نجم الدين أرباكان إلى هذا المنصب. فمن جهة، تتمتع حكومة الأغلبية التى يرأسها عمدة اسطنبول الأسبق بكافة السبل التى تمكنها من تحقيق سياستها. ومن جهة أخرى اختار رجب طيب أردوغان الانضمام إلى أوروبا متخليا عن صفة ذات مدلول إسلامى طالما التصقت به وكان من شأنها أن تعرض حزبه لنفس ما تعرض له حزب الرفاه أو حزب الفضيلة. وبقبوله المبادئ الأساسية للجمهورية العلمانية وللديمقراطية سلك بحزب العدالة فى طريق "ما بعد الإسلام السياسى".ومن شأن هذا المسلك أن يجعل هذه القوة السياسية الجديدة تتجاوز الحلول الأيديولوجية الوسط التى تبنتها من أجل تحديد هويتها السياسية. ومع ذلك يجب ألا يفوتنا أن هذا الخط الجديد عليه أن يأتى أيضا بحلول ملموسة للمشاكل التى تعانى منها تركيا اليوم.

فى مثل هذا السياق لا شك فى أن تنظير الديمقراطية المحافظة أمر هام، إلا أنه قد لا يحل بطريقة فعالة محل القوة التعبوية التى تمتع بها الإسلام السياسى، وربما يكون غير كاف كأساس لعمل حكومة عليها إنجاز مهام ضخمة.

٤ – ما بعد الإسلام السياسى فى الجمهورية العلمانية

بعد أن قيل كل ما يمكن قوله عن خاصيات حزب العدالة، علينا تناول حجة أخيرة لفهم ما ينفرد به "ما بعد الإسلام السياسى" التركى فى مجمله. ويمكن تلخيص هذه الحجة على الوجه التالى: إذا كان الإسلام السياسى قد أخذ منحنى خاصاً فى تركيا، فإن هذا لا يرجع لكون الإسلاميين الأتراك يختلفون عن غيرهم فحسب، وإنما أيضا لأن تركيا بلد مختلف وسط العالم الإسلامى. فخلال العقدين الأخيرين شهدت الجمهورية العلمانية التركية قيام حركة ادعت أنها تعبر عن تطلعات المجتمع التركى وتعمل على تغييره. وقد نجحت هذه الحركة فى بعض النواحى ولكنها، على الأرجح، تأثرت هى الأخرى كثيراً فى هذه المغامرة.

٤-١ حزب العدالة والمراحل السياسية للديمقراطية التركية:

من المغرى، إذا ما نظرنا إلى تطور الحركة الإسلامية وصولا إلى ما آلت إليه مؤخرا مع حزب العدالة، القول بأن هذه القوة السياسية استطاعت، بفعل الأزمات والضغوط التى عانت منها، أن تأخذ وضعها فى النظام السياسى التركى، وأنها، من موقعها هذا، تستطيع أن تلعب الدور المسند إليها.

ومنذ سقوط الإمبراطورية العثمانية، بخلاف فترات الصراعات والاضطرابات، كان الجدل السياسى فى تركيا يتمحور فى أغلب الأحيان حول قطبين يمثل أحدهما تياراً معتدلاً، علمانياً، تقدمياً، مؤمناً بالدولة، وآخر يتفق والمبادرة الشخصية، يؤمن باحترام التقاليد الدينية، ويتمسك بتنوع المجتمع والإسلام فى تركيا. والأمر الأكيد هو تطور أطراف هذا الجدل، الأمر الذى يرجعه البعض إلى انشقاق حركة "الشباب الأتراك" فى عام ١٩٠٢ (أثناء مؤتمرها فى باريس) إلى "لجنة الاتحاد والترقى" و "الاتحاد من أجل المبادرة الخاصة واللامركزية". فقد أصبحت تركيا بلدا ذا أغلبية حضرية، تنامت فيه الطبقات الوسطى وتوطد المجتمع المدنى. ومع ذلك يجب الإقرار بأن ورثة القطب الأول ما زالوا يحاولون تولى قيادة المجتمع بفرض الإصلاحات أو القيود، بينما لا يزال ورثة القطب الثانى قادرين على تعبئة هذا المجتمع للتعبير عن تطلعه إلى الاستقلالية.

فمنذ أن تحولت تركيا إلى الديمقراطية، فى الوقت الذى تغير فيه هذا البلد كثيرا بفعل التغيرات الاجتماعية التى شهدها، عادت أطراف هذا الخيار بصورة متواترة ودورية إلى الظهور فى أداء النظام. وعلى ذلك قد يمثل انتصار حزب العدالة بداية مرحلة جديدة فى المواجهة بين "تركيتين" بعد تلك التى تزامنت قبل ذلك مع انتصارات مماثلة : فوز عدنان مندريس فى عام ١٩٥٠، وتورجوت أوزال فى عام ١٩٨٣.

ففى عام ١٩٥٠ خطت تركيا خطواتها الأولى فى طريق الديمقراطية النيابية. لم يكن قد مرت أربع سنوات على إقرار التعددية الحزبية، إلا أن الهيئات الكمالية كانت مستمرة فى فرض سيطرتها على المجتمع. ومما أثار دهشة الجميع هو الفوز الساحق الذى حققه الحزب المعارض الرئيسى وهو الحزب الديمقراطى بزعامة عدنان مندريس على حزب الشعب الجمهورى الذى كان الحزب الحاكم الوحيد والكمالى. وتدل هذه النتيجة التى شكلت إهانة كبيرة للجيش ولاسيما للنخب الحاكمة، أنه إلى جانب تركيا التى تتسم بالدولانية، والنخبوية وطابعها الحضرى والمؤمنة بمزايا الإصلاح الجمهورى الارادوى، ما يزال هناك تركيا ذات الطابع الريفى، المتمسكة بالمزارع الأسرية الصغيرة والمشروعات الصغيرة وكذلك بهويتها الدينية الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك كان قد بدأ يلوح وراء هذا الحدث بعض الغموض وبعض التساؤلات التى عادت إلى الظهور فيما بعد. هل كان انتصار مندريس يعنى انتصار الديمقراطية والتعددية الحزبية والليبرالية الاقتصادية ؟ أم أنه كان يعنى انتقام النزعة المحافظة الدينية من الجمهورية العلمانية التى أسسها مصطفى كمال قبلها بثلاثة عقود ؟

بعد ثلاثين عاما، وبينما كانت تركيا ماضية فى عملية شاقة وهى العودة إلى الديمقراطية بعد انقلاب ١٩٨٠ العسكرى، شهدت الانتخابات التشريعية لعام ١٩٨٣ فوز حزب جديد، حزب الوطن الأم، يرأسه زعيم جديد، تورجوت أوزال، بالأغلبية الساحقة. ولم يكن هذا الاقتراع، كما صوره البعض فى كتاباته، رفضا للتدخل العسكرى الذى كان قد خضع للاستفتاء الشعبى قبلها بعام عند الاستفتاء الذى وافق من خلاله الشعب على تطبيق الدستور الجديد. وإنما هو يدل قبل كل شيء على أن ما يرفضه الناخبون هو أن يبقى الجيش فى السلطة على الدوام ويفرض على المجتمع نوعاً من "التطهير" الإجبارى. أما أوزال فكان موقفه أكثر ازدواجية من موقف

مندريس إذ كان يعلن صراحة تمسكه بالدين وبالطرق الدينية، ويظهر من جهة أخرى تحولا لا سابق له نحو الدولة والاقتصاد بينما يؤكد على تغريب تركيا.

وإذا كان فوز حزب العدالة فى انتخابات ٢٠٠٢ يشبه هذين الحدثين من حيث مداه وطابعه المفاجئ، فهو يشبههما أيضا فى أنه يمثل لطمة جديدة للمؤسسة العسكرية السياسية. هذه النتيجة تتصدى بالفعل لتدخلات الجيش فى لعبة السياسة منذ "الانقلاب ما بعد الحديث فى عام ١٩٧٧"، ولادعاء بعض عناصره السيطرة على المجتمع. ولكن إذا كان هذا التحول الأخير فى النزاع بين عمق "**الدولة** L'État profond" و"عمق تركيا" La Turquie profonde قد أثبت أن الحلول الاستبدادية، وإن كانت مستورة، أصبحت بالية، فإنه قد سمح أيضاً لـCanalisy إحدى، حركات المعارضة الأكثر تطرفا والتى عرفتها تركيا فى عهد الجمهورية. وعليه لا بد من الإقرار بأن الجمهورية العلمانية أحرزت تقدما فى إدارة التوترات التى تهددها منذ تحولها إلى الديمقراطية، وأن نظامها السياسى، الذى استفاد من التجارب السابقة، نجح فى ضبط المعارضة الإسلامية مثلما استطاع نوعا ما تقبل المد الديمقراطى والأوزالى.

٤ -٢ وماذا لو أن كمال.أتاتورك قد انتصر !!!! :

عندما نسمع رجب طيب أردوغان يعلن أن "مبادئ مشروع أتاتورك القائمة على النظام الجمهورى والديمقراطية والعلمانية ودولة القانون هى الأسس التى تستند إليها تركيا اليوم وغداً"، وعندما نرى أن موقع حزب العدالة على شبكة الإنترنت لم يعد يتردد فى إظهار صورة مصطفى كمال أتاتورك على صفحته الأولى، قد يدعونا ذلك إلى الاعتقاد بأن هؤلاء الإسلاميين الذين أرادوا تغيير الجمهورية العلمانية، هم الذين تغيروا فى نهاية الأمر بفعل الجمهورية العلمانية!.

إن الذى جعل ضبط الإسلام السياسى فى تركيا والسيطرة عليه على هذا النحو ممكنا فى رأينا، هو أن هذا التيار المعارض قد مر بتجربة تولى الحكم. جدير بالذكر أن الظاهرة الإسلامية التركية انخرطت فى إطار ديمقراطية غير مكتملة حاولت بالتأكيد منع انتشارها ولكن دون التفكير فى القضاء عليها بلا قيد ولا شرط عن طريق القوة. ومن ثم، استطاع الإسلاميون المشاركة فى مختلف الانتخابات، بل ولم يكن من الممكن استبعادهم من السلطة إلى ما لا نهاية ما دامت النتائج التى يحرزونها تسمح لهم

بالطموح إلى ذلك. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن مسألة تولى الحكم هى التى أدت إلى انقسام الحركة الإسلامية التركية إلى تيار عقائدى dogmatique فشل زعيمه كرئيس للحكومة من جهة، وتيار واقعى pragmatique أثبت زعيمه قدرته حين كان على رأس أكبر مدينة فى البلاد. فبالفعل لا يقتصر هذا التدرُّب على تجربة حكومة أرباكان، وإنما الذى كان له أثر كبير فى هذا الشأن هو فوز حزب الرفاه بالمدن بالكبيرة فى الانتخابات البلدية عام ١٩٩٤. على هذه الأرض – ولاسيما فى المدن الكبرى مثل اسطنبول وأنقرة – حيث كان عليهم مواجهة التعقيدات اليومية فى ممارسة الحكم، بدأ خطاب الناشطين الإسلاميين يتغير وقد تخلّوا عما كان يتضمنه خطابهم فى بادئ الأمر من استفزازات أيديولوجية، مفضلين على ذلك الأسلوب المعتدل الذى يستخدمه النواب المحليون. وبهذه التجربة المحلية – ومعظمها فى الحضر – استطاعوا أن يثبتوا كفاءتهم كإداريين وأن يمتدوا بجماعة ناخبيهم إلى قطاعات غير التى اعتمدوا عليها فى البداية. وهكذا، أى بممارسة الديمقراطية النيابية، تحول التيار الإسلامى حتى ألف حزبا يتولى الحكومة.

ما كان احتواء الإسلاميين على هذا النحو ممكنا إلا فى دولة قوية، تسير ولو جزئيا على مبادئ دستورية وبها، رغم أوجه القصور فيما يتعلق بالديمقراطية ودولة القانون، تعدُّد مراكز السلطة منذ زمن بعيد (الجيش ، رئاسة الجمهورية، الحكومة، البرلمان، المحكمة الدستورية، الإدارة ، القضاء، البلديات، الأحزاب السياسة، وسائل الإعلام...). كان مصطفى كمال أتاتورك قد حاول فى حينه إرساء الديمقراطية فى جمهوريته بطريقة كاريكاتورية إلى حد ما، إذ حث أعضاء حزبه على تأسيس حزب معارض. على أنه إذا كان من الصعب أصلا إقامة دولة – أمة علمانية من لا شيء، فمن المستحيل فرض الديمقراطية بالأمر وبإنشاء معارضة مفتعلة. وحتى يمكن إرساء الديمقراطية اضطرت الجمهورية العلمانية التركية أن تأخذ فى الاعتبار الواقع السياسى والاجتماعى والثقافى والدينى للمجتمع التركى، واستثمرت فى هذه التجربة بذور الديمقراطية التى كان قد وضعها مؤسسها، وذلك أولا بإقامة شكل مؤسسى سياسى حديث (رئاسة وحكومة ومجلساً...) ثم بوضع قواعد مواطَنة علمانية جديدة تقرّ مزايا التعليم والترقى الاجتماعى والمساواة بين الرجل والمرأة. وقد ولّد هذا النظام الدستورى الرسمى نظاما سياسيا معقدا نجح – ليس دون مشقة – فى ضبط

الصراعات والمعارضة الشرسة أحيانا التى كان من الممكن أن تقضى عليه. ومع ذلك، فإن القواعد العلمانية والإصلاحية لم تكن أبدا موضع خلاف، وهكذا أثبتت الجمهورية العلمانية أنها قادرة ليس على التعايش مع الإسلام فحسب، بل وعلى تحويل الإسلاميين إلى مواطنين أيضاً.

المراجع والمصادر الرئيسية:

الكتب :

1- Akdogan Yalçin, Muhafazakar Demokrasi, Ankara, AK Parti Edition, 2003.

٢- الديمقراطية المحافظة.

3- Göle Nilüfer, Musulmanes et moderne, voile et civilisation en Turquie, Paris, La Découverte, 1993.

٤- المسلمات والحداثة : الحجاب والحضارة فى تركيا.

5- Pettifer James, The Turkish Labyrinth, Atatürk and the new islam, London, Penguin Books, 1997.

٦- المعضلة التركية : أتاتورك والإسلام الجديد.

7- Pope Nicole and Hug, Turkey unveiled, Atatürk and after, London, John Murray, 1997.

٨- تركيا دون حجاب : أتاتورك وما بعد.

9- Vaner Semih, Akagül Deniz, Kaleagasi Bahadir, La Turquie en mouvement, Bruxelles, Editions Complexe, 1995.

١٠- تركيا تتحرك.

المقالات :

1- Burdy Jean-Paul et Marcou Jean, « Laïcité, Laiklik », in Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le Monde turco-iranien (CEMOTI) N°19, Paris, 1994.

٢- العلمانية.

3- Groc Gérard, « The Virtue Party : an experiment in Democratic Transition », in Yerasimos Stephan, Seufert Günter, Vorhoff Karin (supervisors) Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul, Orient-Institut, 2000, p. 508.

٤- حزب الفضيلة وتجربة التحوّل إلى الديمقراطية.

5- Kentel Ferhat, « L'islam, carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie : le cas du Parti de la prospérité », in Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le Monde turco-iranien (CEMOTI) N°19, Paris, 1994, p. 211..

٦- الإسلام، مفترق الهويات الاجتماعية والثقافية فى تركيا : حالة حزب الرفاه.

7- Marcou Jean, « La victoire de l'AKP aux élections législatives de novembre 2002 en Turquie et ses premières conséquences », Notes et Etudes de l'Observatoire des régimes politiques euro-méditerranéens du Caire N°3, Le Caire, CEDEJ Ed. 2003.

٨- فوز حزب العدالة فى انتخابات نوفمبر ٢٠٠٢ التشريعية وأولى عواقبه.

9- Marcou Jean, Üstel Füsun, Vardar Deniz, « La République en France et en Turquie », in Revue internationale de Politique comparée, vol.7 N°3 2000, p. 543.

١٠- الجمهورية فى فرنسا وتركيا.

11- Mert Nuray, « The Political History of Centre Right Parties : Discours on Islam, the Nation and the People », in Yerasimos Stephan, Seufert Günter, Vorhoff Karin (supervisors) Civil Society in the Grip of Nationalism, Istanbul, Orient-Institut, 2000, p.49.

١٢- التاريخ السياسى لأحزاب اليمين الوسط : الإسلامى والأمة والشعب.

13- Ugur Aydin, « Etat, religion et société civile en Turquie : la laïcité face à un projet communautariste islamiste », in Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le Monde turco-iranien (CEMOTI) N°19, Paris, 1994, p. 97.

١٤- الدولة والدين والمجتمع المدنى فى تركيا : العلمانية ومواجهة مشروع إسلامى.

15- Üstel Füsun, « Les partis politiques turcs contemporains, l'islamisme et la laïcité », in Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le Monde turco-iranien (CEMOTI) N°19, Paris, 1994, p. 255.

١٦- الأحزاب السياسية التركية المعاصرة : الإسلام السياسى والعلمانية.

مصادر أخرى:

١- موقع وزارة الخارجية التركية على شبكة الانترنت : www.mfa.gov.tr

٢- موقع جريدة "زمان" على شبكة الانترنت: www.zaman.com

٣- موقع حزب العدالة على شبكة الانترنت: www.akparti.org.tr

٤- رجب طيب أردوغان : برنامج الحكومة ال ٥٩، ١٨ مارس ٢٠٠٣، موقع الحكومة التركية على شبكة الانترنت: www.basbakanlik.gov.tr

٥- مجموعة لقاءات وحوارات فى الأوساط الجامعية وفى جريدة "زمان"، اسطنبول، ديسمبر ٢٠٠٢ و ديسمبر ٢٠٠٣.

الفصل الخامس

العولمة والديمقراطية والإسلام السياسي

أ. نبيل عبد الفتاح(*)

(*) رئيس وحدة البحوث الاجتماعية ورئيس تحرير تقرير الحالة الدينية الصادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

مدخل لحقول وظواهر متشابكة

كيف يمكن وصف الظواهر الرئيسة فى عالمنا المعولم، وعملياته، وصيروراته المتسارعة؟ هل يمكن رصد بعض العلامات الأساسية التى تصف مرحلته الراهنة، ومآلاتها فى ظل حركة قادرة فى مجتمعاته على اختلافها فى الشمال الأكثر تطورا، أو فى جنوبه الذى يعانى من تفاوت فى مستويات تحوله، ودرجات تطوره وعسر فى حياة بعض مجتمعاته، ومنها مصر؟ هل العلامات قادرة على وضع الإطار العام لحركة السياسة والأديان وصراعاتها وحواراتها ومؤسساتها وسلطاتها الناطقة باسمها، ومدى تكيفها مع أوضاعه السياسية، وموقع الإنسان فى علاقته بذاته الفردية — الجسدية والروحية- فى ظل تحولات ما بعد الحداثة والعولمة؟ هل الفقه والمؤسسات الإسلامية، والجماعات الإسلامية السياسية، قادرة على التكيف مع مشاكل وضغوط ما قبل الحداثة، والحداثة المبتورة — أو المبتسرة- ومع تحولات ما بعدها، والعولمة؟ هل يمكن أن تتكيف الجماعات الإسلامية السياسية مع الديمقراطية ومنظومات حقوق الإنسان؟ هل يستطيع الفكر السياسى الإسلامى المعاصر أن يستصحب الديمقراطية وحقوق الإنسان ضمن بنياته وآلياته؟

ثمة صعوبات جمة تواجه أية ممارسة بحثية أو تأملية أو تحليلية، تنظيرا، أو تطبيقا على أى إشكالية، أو فرضية، لاسيما إذا كان الإسلام كديانة — بكل مكوناتها وأنساقها ومدارسها ومحمولاتها- وكجماعات سياسية تستمد منه شرعيتها، وسندها القيمى والأخلاقى والمعاييرى، بل وخطاباتها الأيديولوجية والفقهية وتبريراتها لأنماط سلوكها السياسى العنيف...إلخ .

المصاعب النظرية، والمنهاجية، والتطبيقية، مصدرها أن هذا النمط من المحاولات، أو الممارسات البحثية، يجرى فى إطار علوم عديدة، وفى حقول متعددة تنتمى إلى العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية والأنثربولوجية والفقهية — واللاهوتية — وفى علوم التأويل، وأصول الفقه والعقائد وعلم الكلام... إلخ. تداخلات وتناصات بين الحقول البحثية، والأجهزة الإصطلاحية، الأمر الذى يجعل المحاولة تبدو عصية على المراودة، لأنها تتحرك فى عالم بات أكثر تعقيدا وتركيبا ودينامية، بما يجعل

مسعى صياغة علاماته، وانعكاسها على الجغرافيا الدينية للإسلام وجماعاته السياسية محفوفة بخطر الخفة والتسرع والتبسيط !

ثمة صعوبات أخرى، ما هى الإصطلاحات والتعبيرات الأكثر ملاءمة، والتى تنطوى على كفاءة وصفية أو تفسيرية، فضلا عن انضباط دلالاتها، ومعانيها فى ظل سيولة وغموض تيار جارف من التعبيرات والإصطلاحات — التى تنتمى لحقول عديدة — سياسية وفلسفية ولاهوتية وثقافية ...الخ — تستهلكه الأجهزة الأيديولوجية على تعددها — والاصطلاح لا يزال يمتلك حضوره وإمكاناته التفسيرية فى ظل صراعات بالأديان وعليها، وتلاعب بها فى مصر والدول العربية والعالم – والإعلامية والمقالات السيارة والتقارير الدولية والكتب والأبحاث المنشورة؟

كل حقبة تاريخية، لها إصطلاحاتها ونعوتها التى يدور حولها الجدل، أو السجال، والبحث[1]. إن تاريخ عالمنا المعاصر، يبدو وكأنه تاريخ من النعوت والأوصاف الكبرى، التى تشير إلى أبرز ملامح كل مرحلة فى تطوره العام أو تطور بعض مناطقه الجيو–سياسية، والجيو–دينية، والجيو–ثقافية، والجيو–اقتصادية. ثمة تدفق مستمر من الأوصاف والإصطلاحات فى المراحل التى أعقبت الحرب الباردة، ثم سقوط حائط برلين، ثم أحداث ١١ سبتمبر الإرهابية تجاه أقانيم وعلامات القوة العولمية للولايات المتحدة فى نيويورك وواشنطن، وأحداث تورابورا، واحتلال العراق، ونهاية التاريخ وصراعات الثقافات، والعولمة وما بعد الحداثة، وما بعد الإسلام السياسى، وما بعد العلمانية، وما بعد ١١ سبتمبر٢٠٠١، والإرهاب الإسلامى، وعولمة الإسلام، وعولمة الإصلاح، والشرق الأوسط الكبير، والإسلاموفوبيا، والحجاب..إلخ[2].

أن الإصطلاحات[3]، والأوصاف السابقة — على اختلاف مصادرها ومرجعياتها ومعانيها — تشير إلى عدد من الأمور، يمكن رصدها فيما يلى:

١– حجم التغير النوعى فى السياسات والتقنيات والاتصالات الرقمية، وانعكاساتها على عمليات التحول العولمى المتسارع، وهو ما يظهر فى ظهور الإصطلاحات، ثم تواريها، وسرعة استهلاكها الإعلامى، أو الخطابى، أو البحثى، وسرعان ما تؤدى التغيرات الفائقة السرعة إلى إزاحتها بحثا عن أوصاف جديدة تصف المتغيرات، والظواهر التى انفصلت بعض الإصطلاحات عن إمكانية وصفها أو تفسيرها، ولو فى إطار العموميات.

٢- أن ظواهر عالمنا المعولم تبدو بين لحظة وأخرى، وكأنها مفارقة للغة الإصطلاحية والمفاهيم الحاملة لها والتى أنتجت — من ذى قبل من مصادر ومدارس ومرجعيات شتى – ويحوزها المعلقون والباحثون لفهم ووصف وتحليل الواقع الموضوعى وظواهره، لأنها أنتجت واستقرت تقاليدها وممارستها فى البحث والتحليل، ثم سرعان ما تطور الواقع الموضوعى وفارق بعضها. وأن أخطر الصعوبات قاطبة تتمثل فى انفصال بعض مفاهيم وشعارات أيديولوجية لا تزال تعتقل بعض الممارسات الخطابية والبحثية المصرية والعربية حول الإسلام وخطاباته وجماعاته السياسية ومؤسساته وسلطاته. وثمة مفاهيم مثل الوطنية والأفكار العربية أو الإسلامية الجامعة، لا تزال تدفع بعض الباحثين والأيديولوجيين إلى الخلط بين الآمال والأمنيات الفكرية، وبين رصد وتحليل الواقع فى ذاته .

كما إن نزعات الإضطهاد، والخوف، والكراهية، واللغة الخشنة والإسلاموفوبيا فى أنماط ردود الفعل إزاء "أوضاع الإسلام فيما بعد ١١ سبتمبر" ومتتالياته، تزيد من صعوبة فهم وتحليل انعكاسات المتغيرات الكبرى على الإسلام — وأنساقه وتفسيراته ومدارسه الفقهية وجماعاته السياسية، وخطاباته–، والسؤال: هل ثمة إمكانيات لتطور الفقه والخطابات، والمؤسسة من خارجها، عبر الضغوط القادمة من الخارج، أم ثمة إمكانية لتطوير وإصلاح وتجديد من داخل بُنى الإسلام الفقهى والمؤسسى، تكون قادرة على مواكبة المتغيرات الداخلية، والخارجية؟ هل تؤثر التحولات على الجماعات الإسلامية السياسية،ولاسيما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وضرب أفغانستان، واحتلال العراق، وما يحدث داخل الأراضى الفلسطينية، من ممارسات مفرطة فى ممارسة العنف والانتهاكات المنهجة للقانون الدولى الإنسانى إزاء الشعب الفلسطينى؟!

هل تؤثر المتغيرات العولمية، والضغوط السياسية الجديدة، على الجماعات الإسلامية، والمؤسسة الدينية الرسمية...إلخ، أو الحالة الإسلامية على وجه العموم صوب الإصلاح والديمقراطية؟ وهل يتطور النظام السياسى المصرى على نحو يسمح بإدماج إسلام إصلاحى داخل هيكله الحزبى؟ وهل يتطور التعليم الدينى؟ وهل يتأثر

إنتاج الخطابات الدينية- فى بنياتها ومرجعياتها ومراميها - كنتاج للعوامل الخارجية؟

الأسئلة السابقة تبدو عامة، وربما تجنح إلى توليد إجابات نظيرة لها، ولكن التأمل المؤسس على المتابعة، قد يؤدى إلى بعض التعميم لا كله، ومن ثم وجب التحفظ ابتداء إزاء بعضُ نثارات شبّه معممة قد تظلل الدراسة.

سوف نحاول الإجابة على الأسئلة السابقة من خلال الإطار الوصفى، والتحليلى التالى:

أولا: بيئة التغير العولى السريع وعلاماتها.

ثانيا : عولمة الأديان والجماعات الإسلامية المعلومة.

ثالثا: الإسلام المصرى بين الضغوط العولمية، وأوضاعه الداخلية وإشكالياته.

أولا: بيئة التغير العولى السريع وعلاماتها

منذ انهيار حائط برلين، وتفكك الكتلة السوفيتية، ودول أوروبا الشرقية التى كانت تدور فى مداراتها الإمبراطورية والأيديولوجية، ثمة أفول لمنظورات ورؤى فلسفية وأيديولوجية، وأنظمة أفكار، وبنيات السرديات الكبرى- وفق المصطلح الليوتارى الذائع -، وأهم ما فى ذلك، هو تلك المرحلة المابينية والمابعدية، بين وهن وتآكل وانهيار المنظورات والمنظومات، وبين ما بعدها، حيث التداخلات فى أجزاء الما قبل والما بين، والما بعد و الما حول - أو الجواريات-[٤] والأفكار والأطياف الفلسفية والأيديولوجية. فى هذا السياق من الانهيارات والتداخلات والانبثاقات لأفكار جديدة، أو استمرارية بعض الأفكار والظواهر والمشاهد السابقة والمستمرة داخل سياقات التغير والتحول إلى مراحل وعوالم مختلفة. إن الأفكار والمنظورات الفكرية الجديدة لاتزال فى طور التشكل، والصيرورة، لاسيما التحولات ما بعد الحديثة، والعولمية التى انعكست على المشاهد الجديدة فى عالمنا مع تداخلات ما قبلها من نهايات الحداثة والتحديث، أو ما يطلق عليه فردريك جيمسون الحداثة العليا مناقضا ليوتار، وصحبه ما بعد الحداثيين. إن ما يجعلنا نضع الملاحظة الآنفة، عدد من الاعتبارات نرصد أهمها فيما يلى:

١- أن إصطلاحات العولمة، وما بعد الحداثة وما يدور فى فضاءاتها المعرفية والبحثية، تعرضت لجدل، وسجال علمى، وأيديولوجى من المدارس الفلسفية والسوسيولوجية، والسياسية السابقة عليها، أو المجاورة لها، الأمر الذى أدى إلى بعض التشوش فى فهم عمليات الانتقال والتحول فى بعض الخطابات حولها.

ويبدو أن الحالة السابقة انعكست على بعض الخطابات العربية التى وصفت— ولا تزال– المتغيرات والعمليات، والتحولات العولمية ومشاهدها منذ انهيار حائط برلين، والثورة المخملية فى أوروبا الشرقية، إلى ما بعدها. كما إن بعض الخطابات المصرية– العربية– لا تزال تدور بين حدى القبول أو الرفض أو فى منطقة سائلة فيما بين الحدين، ذوَى النفس الأيديولوجى أو الدينى المؤدلج.

وترافق مع جحد الواقع وإنكاره مجموعة من العبارات الحاملة لمواقف الرفض كبديل عن تحليل بنيات تتشكل وأخرى تتآكل أو بعضها يتقوض.

٢- ثمة بعض الكتاب ورجال السياسة العملية يتداخلون مع الظواهر العولمية الجديدة ويقبلون بعضها، ويرفضون بعضها الآخر، أو يقارنون بين أمور صالحة ونافعة فيها، وأخرى تبدو لهم خبيثة، وقد تشكل خطرا على الدين– أو بالأحرى تصوراتهم الفقهية والتفسيرية واللاهوتية للدين أو المذهب والأرجح لمدارس كانت جزءا من تاريخ المذاهب...إلخ — من هنا تختلط الخطابات حول العالم المعولم، وما بعد الحديث، أيا كان الموقف من هذه المدارس وإصطلاحاتها، بمواقف أيديولوجية، واعتبارات ومصالح سياسية داخلية، وبعض ردود الأفعال النفسية.

٣- إن بعض الباحثين فى رصدهم لأبرز للظواهر والمشاهد العولمية، أو القومية، أو الإقليمية، غالبا ما يركزون على الجوانب الأكثر حضورا وتأثيرا فى تفاعلات العالم، وقد يؤدى ذلك إلى إغفال أخرى قد لا تبدو لهم كذلك، أو قد لا تدخل ضمن اهتماماتهم البحثية أو الفكرية أو السياسية، أو الدينية. وإن عمليات الرصد والتركيز والحذف، أو ترتيب أولويات الظواهر والمشاهد تخضع لموازنات واختيارات يتداخل فيها البحثى، والأيديولوجى، والدينى، والمذهبى، والقومى...إلخ، والتحيزات المؤسسة على هذا النمط أو ذاك.

٤- إن اختياراتنا لأبرز الظواهر والعمليات العولمية وصيروراتها، ترمى إلى بحث تأثيراتها وتفاعلاتها مع الإسلام، والجماعات السياسية التى تتخذ منه مرجعية

ومشروعية تؤسس عليه خطاباتها السياسية على اختلافها. ومدى تأثرها بالظواهر العولمية و تكيفها صداً، أو قبولاً ببعضها.

وتجدر الإشارة إلى إن أبرز الظواهر علامة على عصرنا، هى العولمة وتحولات ما بعد الحداثة، وهى فى حالة تغير، وصيرورة، وهو ما يؤثر على كيفية وصفنا وتحليلنا لتأثيراتها على الجماعات الإسلامية السياسية، وخطاباتها، وأفكارها. وسوف نتناول بعض هذه الظواهر بإيجاز مكثف كمدخل لموضوعنا فيما يلى :-

١- عولمة العالم : التوحيد والتفكيك :

تبدو العولمة وعملياتها المتسارعة وصيروراتها هى الإطار العام لحركة العالم، حيث انكسار الحدود، وتآكل بعض عناصر الدولة القومية وأدوارها،ومفاهيم السيادة التقليدية(٥)،مع عولمة الأسواق الاقتصادية، والمعلوماتية واللغوية- وإصطلاحاتها ورموزها وأساطيرها - وفى انبثاق بعض القيم المشتركة، والصور، والطقوس الاجتماعية(٦)، والعادات وأساليب الحياة اليومية، والطعام، والعقائد والطقوس والعلامات الدينية. ثمة ثورة هادئة وناعمة تهز أركان عالمنا المعولم، وتسرع عمليات، وصيرورات التعولم ذاتها، تتمثل فى المعلوماتية والاتصالية المرئية والمسموعة والمقروءة عبر الإنترنت(٧) وشبكاته المتعددة العابرة للحدود والقارات والأقاليم، والتشبيك كظاهرة تساهم فى بروز قطاعات عابرة للحدود والأقاليم والقارات وداخل الحدود القومية والإقليمية والقارية - وعابرة لها فى فضاءات عولمية، تصورية وتخيلية. ويمكن القول إن عمليات العولمة، تؤدى إلى تفكيك بنى ومؤسسات ومفاهيم، وإلى بناء بعض الموحدات المشتركة(٨)، إن العولمة التخيلية Virtual، والرقمية Digital أحدثت تغيرات وتحولات هامة فى عالمنا، يمكن رصد بعضها فيما يلى:

أ- نشوء مجال عام عولمى، ينطوى على مجالات قطاعية عديدة بحسب موضوعاتها واهتمامات الأفراد والجماعات غير الحكومية، والعرقية والدينية والجنوسية - النوعية - والمثلية واللغوية والقومية والمذهبية والطوائفية،...إلخ. تشكل الفضاءات التشبيكية على الإنترنت- بمواقعه وشبكاته العديدة والمتداخلة - دوائر وبؤر للتفاعلات والحوارات والمساجلات والهجاءات، والأهم أطر حمائية ودفاعية عن أقليات، وثقافات المجموعات الإثنية واللغوية والدينية والمذهبية الأصغر فى عالمنا، من مخاطر عديدة كالحروب الأهلية، وعمليات التطهير العرقى، والإبادة تحت

مسميات شتى – دينية ومذهبية وقومية، وا ..، وا.. إلخ–، وذوبان ثقافات تحت وطأة أساليب قسرية فى الدمج القومى أو التكامل الداخلى من خلال ضغوط مكثفة لبوتقة الصهر، أو عبر أدوات وآليات قمعية. من هنا شكلت ثورة الاتصالات والمعلومات المرئية والرقمية – التخيلية مجالاً لبناء تحالفات عابرة للمجالات العامة القومية ولاسيما المحاصر منها، أو تلك التى حجبت عنها الحريات العامة، وضماناتها من قبل النظم والصفوات التسلطية. وثمة فضاء حر للتعبير عن الهويات والثقافات – على اختلافها– بصرف النظر عن أوصافها، وعما إذا كانت تعبر عن مجموعات كبيرة أم متوسطة، أو صغيرة. إن الفضاء الرقمى والتخييلى بات يلعب أدواراً تعبيرية، وتحالفية، ودفاعية، وحمائية، ومن ثم تتشكل عبره مجموعات ضغط "نتية" أو رقمية تمارس تأثيراً على صناع القرارات والإدارات السياسية فى النظم الديمقراطية، الأكثر تطوراً، أو تلك التى لاتزال فى طور التحول، أو النظم السلطوية التى تمارس أشكالاً من الطغيان، والانتهاكات المنهجة لحقوق الإنسان.

ويمكن القول إن "الفضاء النتى" يعد أحد الجسور والنظم والآليات الصاعدة فى التعبئة ونقل الخبرات والمعلومات والقيم بين الشعوب والمجموعات والثقافات.

ب– إن العولمة لم تعد قاصرة على بعض الظواهر والعلامات الكبرى التى تمثل سمات عالمنا، وإنما تساهم –بوتيرة متسارعة– فى تشكيل تفصيلات اليومى والمعاش فى حياة الشعوب والجماعات الإنسانية بطول الكوكب وعرضه وامتلاءاته. وإن الموبايل فون بأجياله العديدة المتنامية، وأجهزة الوسائط الاتصالية المتعددة، والقنوات الفضائية، أصبحت تساهم فى عولمة بعض العادات والتفاصيل فى الحياة اليومية فى مجتمعات عالمنا. وثمة ظاهرة جديدة تتمثل فى بروز دور الفرد عولياً، بل ثمة بوادر لانبثاقات نمط من الفردية المعولمة – والفرد العولى والمعولم –، فضلاً عن مكونات معولمة فى حياة الفرد، واهتماماته ومشاعره وحواسه وذائقته ونظرته لذاته وللآخرين وللعالم. إن المكونات المعولمة بعضها إيجابى، وبعضها سينطوى على سلبيات، والأهم أنها تنتج فى الفردى، والجماعى بعض التناقضات، والصراعات، والانشطارات التى تنعكس فى حياة الأفراد والجماعات –تمزقاً وحدة وخوفاً وآمالاً وتطوراً– فى المجتمعات الأكثر تطوراً، وغيرها الأقل تطوراً.

جـ- انبثاق الأسواق العولمية السياسية واللغوية والدينية[٩] والمذهبية، وفى مجالات إنتاج الجرائم، والعنف والإرهاب، والأمن .. إلخ.

إن عالمنا المعولم هو مجموعات من الأسواق العابرة للحدود والجنسيات والقوميات والأديان، وبات الشرط العولمى - إذا جاز التعبير - يمارس فعاليته على التفاعلات والتنافسات والصراعات والائتلافات والتحالفات بين الفاعلين العولميين فى الأسواق المعولمة أياً كان مجالها. والأسواق العولمية، وفاعلوها وصراعاتها وتواطؤاتها، وتحالفاتها .. إلخ باتت قادرة على تغيير وإعادة تشكيل الخطابات والمنظمات والمؤسسات الدينية والمذهبية والسياسية، والجنوسية .. إلخ، بل إن الجغرافيا الدينية والمذهبية والمللية .. إلخ لم تعد رهناً بمراكز ومناطق وبؤر قوة وثقل وتأثير ونفاذ، وإنما الطابع العولمى والنتى جعل الفضاءات الرقمية مجالاً وأداة لإعادة تشكيل حركة هذه المجموعات.

د- حدث تطور مؤثر فى صياغة الخرائط والمشاهد السياسية ألا وهى ثورة الديمقراطية المخملية، وحقوق الإنسان وتناسل أجيالها العديدة ولاسيما مجموعة *الاتفاقيات الدولية* حول حقوق *الطفل* والمرأة ومكافحة التعذيب ... إلخ. وإن الاهتمام بالفئات المهمشة والهشة بات من أبرز ملامح قوائم الأعمال العولمية، ولاسميا *الاهتمام* بقضايا وأوضاع المرأة من المنظور (الجنوسى) - أو "الجندرى" Gender -، ومن ثم بروز الضغوط الدولية من أجل ضرورة إنفاذ اتفاقية منع التمييز ضد المرأة - السيداو-، على نحو بات معه احترام بعض منظومات الحقوق مؤشراً على مواقف الدول الكبرى المانحة والمنظمات الدولية إزاء قبول، أو رفض تقديم المعونات والقروض وأشكال الدعم العولمى للدول الأقل تطوراً، لأن أشكال التمويل والمساعدات الفنية .. إلخ، التى تقدمها الدول الكبرى الأكثر ثراءً، والمنظمات الدولية الحكومية، والمنظمات غير الحكومية - فى إطار المجتمع المدنى العولمى- تربط ما بين احترام الحكومات لحقوق المرأة، والأقليات الدينية والمذهبية والجنسية، .. إلخ، وبين تقديم المنح والمعونات والقروض إلى الدول المعسورة، أو إلى النظم السياسية السلطوية. إن مواقف بعض الجماعات السياسية والدينية والقومية الإيجابية أو السلبية أو الجامدة أو المتطورة، أو الإصلاحية إزاء أوضاع المرأة والأديان والمذاهب الأخرى، تشكل صورتها فى الأسواق العولمية، إذا كانت إيجابية، فإنها تساهم فى توليد بعض أشكال الدعم السياسى

لها، وإذا كانت سلبية فإنها تشكل عائقاً فى تحركها. وفى مدى قبول الانتهاكات التى قد تمارس ضدها، أو التواطؤ النسبى معها بالصمت، وعما إذا كانت هذه الجماعة الدينية السياسية- ولاسيما الإسلامية- تمارس انتهاكات لحقوق الإنسان، سواء بممارسة بعض السلوكيات العنيفة المادية والخطابية والرمزية ضد جماعات دينية أو طائفية أخرى.. إلخ، على نحو ما كانت تفعل بعض الجماعات السياسية الإسلامية، فى مصر، والمنطقة العربية، كالجماعة الإسلامية المسلحة فى الجزائر، على سبيل المثال لا الحصر.

هـ- عالمية الحضور والتواجد والامتداد هى جزء من مشروعات الأديان الكبرى السماوية والوضعية الأساسية، ولا يستثنى من ذلك إلا بعض أديان المجموعات الصغرى المغلقة، والتى لا تستهدف جذب أتباع كثراً. كما إن الأديان الكبرى ولاسيما الإسلام والمسيحية، تحديداً، لديها مشاريع دعوية وتبشيرية بعقائدها ومذاهبها، وطقوسها، وتعاليمها، وتقاليدها وتواريخها، وتاريخياً خاضت حروباً — عبر الدول والقادة والشعوب التى آمنت بها[10] – من أجل الانتشار وهداية ودعوة الشعوب والجماعات الأخرى. وبغض النظر عن الحروب التى خيضت باسم الأديان، فإن ما يهمنا هو هذا *المسعى التبشيرى والدعوى ذو الطابع الامتدادى خارج مراكز الدين* الأساسية، ومؤسساته السياسية والفقهية واللاهوتية. إلا أن ظاهرة عالمية الأديان[11] تراجعت نسبياً لصالح أديان كبرى معولة وتتعولم، وتحديداً الإسلام والمسيحية، على اختلاف كنائسها وسلطاتها ولاهوتها. إن عولة، الأديان ومذاهبها، تشكل أبرز الظواهر الدينية ومشاهدها وصراعاتها المعلنة والخفية للحفاظ على الجماعات المؤمنة بها، وجذب واستقطاب آخرين إلى دوائرها. من هنا أصبحنا نواجه أشكالاً من التبشير المسيحى المعولم، والدعوة الإسلامية المعولة، والامتداد البوذى الناعم المعولم، وفى هذا الإطار استراتيجيات مختلفة بعضها رسمى، وبعضها الآخر تقوم به منظمات غير حكومية، وجماعات دينية أو سياسية ذات تمويلات وتشكيلات وأنشطة عولمية، دعوية وتبشيرية، وبعضها يمارس بعضا من أنماط وأشكال العنف والإرهاب وينتهك نظماً قانونية عديدة، فى إطار عملياته.

وبات يشكل المجتمع المدنى العولى فضاءات لإنتاج الخطابات الدينية والسياسية،- *التى* تؤسس شرعيتها ولغتها على الدين الإسلامى والمسيحى-،

وللحركة السياسية العملية سواء فى تجنيد الكوادر، أو التبشير الدينى والمذهبى والسياسى، أو التعبئة، أو الاتصال وتبادل المعلومات، أو نشر الأخبار، أو التعبير السياسى خارج الحصارات الأمنية والسياسية والقانونية كما فى حالة جماعات الإخوان ، والقاعدة ، والجهاد الإسلامى والجماعات الإسلامية..إلخ. نحن إزاء فضاءات إسلامية معولمة ضمن فضاءات دينية عولمية أخرى، تتداخل وتتقاطع وتتصارع فيما بينها، ضمن شبكات اتصالية — رقمية تزداد حضوراً، وتأثيراً وتتعقد من مرحلة لأخرى.

و- المنظمات والظواهر والسلوكيات الإرهابية باسم الدين، والقومية، أو الأيديولوجية أو العرق لم تعد ظواهر محض قومية أو إقليمية، وإنما أصبحت ذات طابع ومجال عولمى. كما إن عولمة الإرهاب لا تقتصر فقط على الجوانب الجيو-عملياتية، والجيو-سياسية، وإنما تشمل الأشخاص والمصالح والرموز والأماكن والأفكار المستهدفة. وترمى بعض الجماعات الإسلامية السياسية كالقاعدة إلى تحقيق أكبر مساحة حضور مرئى ورقمى وتخييلى عولمى، من خلال اختياراتها لأهدافها الإرهابية من مثيل مبنى التجارة العالمى، مبنى البنتاجون، المدمرة كول، منتجعات سياحية هادئة فى كينيا، رحلة بالقطار كما فى أحداث مدريد مارس ٢٠٠٤، . . . إلخ. عمليات ضحاياها أفراد عاديون، ولكنها تؤدى إلى تأثير عولمى من حيث نشر الخوف والرعب، والإعلام المكثف عن الجماعة وأفكارها وقادتها .. إلخ، كما حدث فى عمليات تنظيم القاعدة المتعددة.

بيد إن عمليات التجنيد للمنظمات السياسية الإسلامية الراديكالية التى تمارس العنف والإرهاب باسم الدين، لم تعد قاصرة على منطقة دون أخرى، وإنما باتت تسعى لتجنيد وبناء خلايا يقظة، أو نائمة فى مناطق عديدة من عالمنا، بحيث يمكن القول أننا إزاء عولمة للخلايا والتجنيد وأساليب التعبئة وتبادل المعلومات .. إلخ.

إن عولمة الإرهاب أدت إلى عولمة، المواجهات الأمنية[١٢] من حيث الاستراتيجيات الوقائية الأمريكية، وغيرها من الدول، والأجهزة الاستخباراتية والأمنية وتعاونها مع أغلب الحكومات والأجهزة الأمنية العربية والإسلامية.

وبروز ظاهرة التشبيك بين الجمعيات والمنظمات والمراكز الطوعية عولمياً، وإقليمياً، ومحلياً، وهى تمنح مزايا عديدة فى توليد الدعم المالى، والفكرى، والسياسى.

كما إن التشبيك والشبكات networks تلعب دوراً هاماً فى إنتاج التحالفات والدفاع عن المنظمات الأهلية داخل النظم التسلطية التى يتعرض فيها النشطاء إلى ضغوط أمنية، وتشهير، واتهامات بالتعامل مع أجهزة ومنظمات أجنبية. إن الأنشطة الدفاعية لبعض المنظمات غير الحكومية، ولاسيما فى مجالات حقوق الإنسان، والدفاع عن حقوق المرأة، والمنظمات المعنية برصد التعذيب تتعرض للحصار السياسى، والأمنى، ومن هنا يمثل التشبيك وعلاقاته إطاراً دفاعياً لحركة النشطاء والمنظمات[١٣].

وثمة دور لعبته المنظمات الدفاعية، فى الكشف عن أشكال التعذيب أو القتل خارج القانون أو انتهاك حقوق المتهمين من المنتمين للجماعات الإسلامية، السياسية — وغيرها— أو الافتقار للحد الأدنى من المعاملة، والضمانات القانونية فى مراحل القبض والتحقيق والمحاكمة، ومدى توافر ضمانات استقلال القضاء، أو قواعد الحد الأدنى من المعاملة العقابية المقررة فى القانون المقارن، أثناء تنفيذ العقوبات، إذا ما ثبتت إدانة بعض المتهمين بعد محاكمة عادلة.

إن حصاد المتغيرات والظواهر والعمليات العولمية السابقة تؤثر على المجال العام الداخلى فى مصر، وغيرها من الدول العربية، وتجعل التحول السياسى وبعض ظواهره خارج السيطرة السلطوية[١٤] من حيث قدرة النظام المصرى على ضبط وحصار القوى والمنظمات السياسية والإسلامية عن الحركة والتعبير والتعبئة والتمدد داخلياً وإقليمياً وعولمياً. وأبرز الأمثلة هو خروج بعض قادة وعناصر الجماعة الإسلامية، والجهاد الإسلامى من مصر إلى خارجها، ثم الانخراط فى شبكة القاعدة، وقيادتها فى ظل تحالفهم وتصاهر بعضهم مع السعودى أسامه بن لادن. من ناحية ثانية تمدد جماعة الإخوان، وتجنيدها لأعضاء جدد، وبناء شبكات اتصالية، وشركات لتمويل أنشطتها، فضلاً عن اختراقها البرلمان عبر صناديق الاقتراع، وإنشاء موقع على الإنترنت للتعبير عن مواقفها، ونشر بعض وثائقها، التى كانت توزع فى سرية، وخوف، مصدره أنها محظورة قانوناً، ومطاردة أمنياً، فضلاً عن إنشائها منظمة دفاعية عن حقوق الإنسان باسم سواسية.

إن عولمة الإسلام[١٥]، وعولمة أنشطة الجماعات الإسلامية السياسية، وسلوكياتها العنيفة والإرهابية، تكشف عن بعض انعكاسات العولمة وظواهرها على الجماعات الراديكالية، والدعوية، والإخوان المسلمين — وتنظيمها الدولى — وعلى بعض مكونات

بُنى الخطابات السياسية لها. وثمة تأثير على أدوات الجماعات الإسلامية، على اختلافها، بل وعلى قوائم اهتماماتها، ومعها المؤسسات والسلطات الدينية الرسمية الناطقة باسم الإسلام الرسمى، كالأزهر. وثمة ظواهر جديدة، كالأقليات الإسلامية، المعولمة فى أوروبا، وبروز الحديث عن فقه الأقليات والضرورات، والملائمات من ناحية، وبروز مجالس وشبكات أوروبية للفتوى، وللتنسيق والحركة، والعمل المشترك فى الإطار الأوروبى كالمجلس الإسلامى الأوروبى للفتوى، وظاهرة الداعية العولمى المتلفز كالشيخ يوسف القرضاوى، وبعض رجال الدين الآخرين(١٦). إن التداخلات عابرة الحدود والقوميات والدول والأديان، وانهيار الحدود بين ما هو خارجى من متغيرات وتأثيرات، وبين ما هو داخلى من المتغيرات، والانعكاسات، وهو ما بات يشكل بعضاً من سمات أوضاع الإسلام، وجماعاته السياسية فى مصر وبعض الدول العربية الأخرى.

(ز) من أبرز ظواهر عالمنا المعولم، هى عولمةٍ الخوف، كنتاج لعدد من العوامل التى شكلت أبرز مشاهد عالمنا، منها تمثيلاً لا حصراً:

١- عولمة العنف والإرهاب ذو الأقنعة والتبريرات الدينية والإسلامية، وامتداد خلايا الجماعات العنيفة كالقاعدة سواء النشطة أو النائمة بامتداد العالم، الأمر الذى يجعل العنف والخوف جزءاً من الحياة اليومية العولمية.

٢- أن الأهداف المتوخاة من العنف الإرهابى، لم تعد قاصرة على بعض رموز الصفوات السياسية الحاكمة فى دول الشرق الأوسط التى تتصارع القاعدة والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية معها.

كما إن أهداف العمليات الإرهابية، باتت تشمل مواطنين عاديين أبرياء لا علاقة لهم بالمشكلات السياسية أو الدينية، وأصبح الموت يواجه أبرياء من خلال أدوات وأساليب عديدة كخطف وتدمير الطائرات، وتفجير سفن وعربات سكك حديدية، وسيارات مفخخة ومركبات عامة أو خاصة لنقل أطفال المدارس، أو مطاعم وأماكن لهو، وفنادق ومنتجعات سياحية .. إلخ.

٣- وإذا كان الإرهاب، هو أبرز الأخطار والتهديدات الأمنية التى تواجه منظومات الأمن الأمريكية والأوروبية، وعلى المستوى العولمى، بحيث بات يشكل خطراً وتهديداً عولمياً، إلا أن تصاعد مستويات الخطر – كما يذهب مارك هاينز دانيال– يتمثل فى

أننا "نعيش فى هذه الفترة في عالم تتصاعد فيه الأخطار وتزداد سرعة التقلب. ففى كل مكان يبدو أننا نواجه خطراً، متزايداً، فأخطار العمل وأخطار الاقتصاد، وأخطار البيئة، والصراعات السياسية وأخطار التدخل العسكرى، وأخطار الضرر غير المتوقع من المجرمين والأمراض، وأخطار تراجع ثقافاتنا الفردية، وانحباسها وتأثير هذا على الأسس الروحية لحياتنا. حتى إننا نركب أخطار نوائب مستجدة لم يحسب لها حساب، جراء تفاعل أنظمة جديدة مع بعضها بعضاً، مثل شبكة الكومبيوتر الموزعة هنا وهناك، ونعنى بذلك شبكة الإنترنت، وكذلك الأنظمة الحديثة لرأس المال. ويمكن لنقاط التقاطع هذه أن تزيد من سرعة التقلب والأخطار لدى الأفراد وتوسع مدى الأضرار الكبيرة فى أساليب بدأنا بفهمها لتونا(١٧)".

إن ثورة التكنولوجيا الطبية بكل مكوناتها، وثورة الجينات وخرائطها، تطرح إمكانيات هائلة، وتحمل فى أعطافها خوفاً وجودياً، لاسيما فى ظل الاستنساخ البشرى، وهو ما يفتح أبوابا عديدة حول أسئلة الشرط الإنسانى ومحمولاته وإجاباته، وهو ما يمتد إلى الأديان والعقائد والمذاهب الدينية(١٨)، فضلاً عن الأنساق الأخلاقية والرمزية، وكل ما شكل الإرث والخبرة والتقاليد الإنسانية المألوفة. إن الخوف يتبدى من بين ثنايا عمليات التحول الكبرى فى الحياة اليومية، وفى تفكك وشروخ الأنظمة والسرديات الكبرى التى تقوض غالبها، ويتآكل الآخر بوتائر سريعة.

بات الخوف أحد مخاطر عالمنا المعولم، ويشكل جزءاً من مشاعر مليارات الأبرياء. فى قلب الخوف العولى، تبرز مصادره وتبريراته الدينية والمذهبية، الذى قدم أبرزها تنظيم القاعدة، والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية.

والسؤال الذى نطرحه بعد وصف حالة المشاهد المعولمة الآنفة السرد هو: كيف تؤثر على الإسلام المعولم، وعلى الجماعات الإسلامية السياسية؟ وعلى احتمالات تطوير ديمقراطى لرؤى وخطابات وبنيات الجماعات الإسلامية السياسية؟ هل تؤدى مجمل هذه المتغيرات الجديدة فى عالمنا المعاصر إلى بلورة تيار إسلامى إصلاحى فى مصر؟

ثانياً: عولمة الأديان، والجماعات الإسلامية المعولمة

استجابة الأديان الكبرى، ومؤسساتها،لعمليات التحول العولمية، كان أبرزها وضوحاً فى الإطار المسيحى الغربى،ولاسيما بين المذهبين الكاثوليكى، والبروتستانتى، والمؤسسات والسلطات والجمعيات الطوعية الناطقة باسمهما. أن التنافس التبشيرى بين الكاثوليكية، والبروتستانتية بات معولماً، سواء على نطاق الجغرافيا الدينية الكونية، أو فى مجال التركيز على بعض أشكال الانحراف السلوكى لبعض رجال الدين الكاثوليك فى أفريقيا، أو الولايات المتحدة وكندا. إن التركيز الإعلامى على مدى التزام بعض رجال الدين بالقيم والضوابط الأخلاقية يعبر عن بعض التداخلات بين السياسات والأديان، والعلاقات بين الدول، والجماعات غير الحكومية، وبين المؤسسات والمذاهب الدينية، وهذه العلاقات تبدو معقدة ومركبة، خاصة فى الأطر المعولمة، التى تفتح مسارات للتنافسات على ذات المستوى. وثمة منظمات غير حكومية غربية دينية واجتماعية وثقافية توظف تمويلات ومنحاً مالية ضخمة خدمة لأنشطتها العديدة على المستوى العولى، وخاصة تمويل أنشطة جمعيات غير حكومية فى دول الجنوب.

من ناحية أخرى هناك تشبيكات عولية وإقليمية تتسارع فى عملياتها والتنسيق بين الأنشطة، وصياغة قوائم الأعمال والاهتمامات، كما سبق وأن ألمحنا سابقاً.

إن المنافسات المذهبية فى إطار المسيحية كديانة كبرى لا تعنى غياب أطر مسكونية، ومؤسسات ومنتديات تعمل على إيجاد أرضيات مشتركة للحوار بين البروتستانت والكاثوليك، والأرثوذكس. ثمة بعض الوحدات المشتركة، حول بعض القيم والعقائد، واستمرارية بعض الخلافات بين المؤسسات والسلطات المذهبية المسيحية، ويمكننا أن نلمح بعضاً من ثقافة مسكونية، حتى وإن كان المسكوت عنه ليس سوى أحد أشكال تكيف المؤسسات والعائلات المذهبية المسيحية مع بعض المطالبات بالحوار داخل الديانة، إلا أن كل مؤسسة مذهبية كبرى أو صغرى داخلها تميل إلى إعادة إنتاج التمايزات بينها وبين الآخرين، لأن ذلك يتعلق بالسلطة وإعادة إنتاجها لذاتها، والحفاظ على رعاياها، إزاء النزوع إلى الامتداد والتبشير الدينى والمذهبى.

١- عولمة الإسلام السلمي والدعوي:

يعتبر الإسلام كديانة وعقيدة كبرى جزء رئيسى من الجغرافيا الدينية العولمية، ويمثل أحد الفواعل الرئيسيين، فى تشكيل خرائط العقائد والإيمانات والمذاهب.

شكل الإسلام العربى، منطقة القلب والحضور، والتأثير على المناطق الجيوسياسية، لإنتشار وحضور الإسلام كعقيدة وقيم .. إلخ، إن مراكز الثقل فى المنطقة الشرق أوسطية، ظلت تخضع لقوتين مذهبيتين أساسيتين داخله، وهى إسلام أهل السنة الأكثرى الكاسح، وإسلام آل البيت الشيعى الإثنى عشرى الأقلوى.

الإسلام السنى، تحرك منذ القرن الماضى كإطار دفاعى عن الهوية فى مصر والمنطقة العربية[١٩] ولعب دوراً هاماً فى التعبئة الوطنية فى مواجهة الاستعمار البريطانى، والفرنسى، والإيطالى. شكل الأزهر — الجامع والجامعة[٢٠] — دوراً هاماً فى الحركة الوطنية المصرية، وفى المنطقة العربية، وخاصة فى الدور الذى لعبه بعض أبنائه فى تجديد الفكر الدينى، وفى تطور الفكر المصرى والاستجابة للأسئلة التى طرحت على الإسلام آنذاك.

وتنامى دور الأزهر، كمؤسسة دينية رسمية، ولم ينازعه فى هذا الدور، إلا محاولات المملكة العربية السعودية بعد فورة عوائد النفط فى أعقاب حرب أكتوبر ١٩٧٣، فى بناء مراكز نفوذ عبر شبكة من المراكز الإسلامية فى آسيا، وأفريقيا وأوروبا وأمريكا، أنفق عليها بسخاء، ومن خلال نفوذها الذى تنامى عبر المنح التى قدمت لبناء الكليات والمعاهد والمدارس الإسلامية التابعة لجامعة الأزهر، وسياسة الإعارات لأساتذته، وفى إطار شروط وهابية.

إن الوهابية المذهبية والسياسية، شكلت مركز ثقل مناوئ للأزهر، وحاولت حصاره عبر المؤسسة — السلطة الوهابية، وإنتاجها للفتاوى والخطابات الدينية المتشددة والصارمة، والتى نافست، بل إنها أشاعت نمطاً من الخطابات والفتاوى يغاير فى بعض وجوهه، الخطابات الفقهية والدعاوية والافتائية الأزهرية التى اتسمت تاريخياً بالاعتدال، والانفتاح، ومحاولة تأصيل وسطية اعتدالية، إسلامية، أزهرية تتجاوب مع أسئلة وضغوط التغير الاجتماعى والسياسى والثقافى السريع فى مصر وعالمها.

فى إطار الإسلام السياسى لعبت جماعة الأخوان المسلمين دوراً أساسياً انطلاقاً من مركزها المصرى، فى تحويل الإسلام من مجال العقيدة والثقافة والدعوة، إلى مجال

العمل السياسى المنظم، لتأسيس دولة إسلامية، فى مصر، وفى البلدان التى تقع ضمن مشروعها الأممى، أى فى إطار الأمة الإسلامية، وفق المعنى والدلالة الإخوانية لمفهوم الأمة، كرابطة محض دينية.

وثمة علاقات تمت بين السعودية، وجماعة الإخوان تاريخياً منذ مواجهة النظام الناصرى الصارمة لها، وكانت أحد الملاذات الآمنة لبعض قادتها وأعضائها، فى الإقامة والعمل والحركة إزاء الناصرية، وذلك حتى مصالحة الجماعة مع الرئيس السادات منذ أوائل حكمه[٢١]، كشف انتقاد وزير الداخلية السعودى، نايف بن عبد العزيز بعد أنشطة تنظيم القاعدة الإرهابية فى ١١ سبتمبر وما بعد، وداخل المملكة، عن العلاقات السعودية – الإخوانية، وهو ما كان يدخل فى إحدى المراحل فى باب التكهنات، أو الإشارات، أو الاتهامات[٢٢].

إن جماعة الإخوان المصرية – وهى أقدم وأكبر الجماعات الإسلامية السياسية – كانت توجيهاتها ذات طبيعة أممية، من حيث خطاباتها العامة، والنمطية، والشعاراتية، وهو ما أدى إلى تشكل جماعات إخوانية فى بلدان عديدة كالسودان، وسورية، والكويت، والأردن، وتونس، والجزائر... إلخ. كما إن إنشاء التنظيم الدولى للإخوان، كان تعبيراً عن انتشار بؤر إخوانية خارج المركز المصرى – يقدرها عبد المجيد الذنيبات مرشد الإخوان فى الأردن ، فى تصريحات له بسبعين دولة بجريدة الشرق الأوسط (أنظر العدد ٩٤٢٧، بتاريخ ٢٠٠٤/٩/١٩ ص ٥)–، فضلاً عن أقلمة الإيديولوجيا الإسلامية، السياسية – المصرية، فى أطر "قومية"، أو "وطنية" فى هذه البلدان، وبروز قادة آخرين، وإنتاج أيديولوجى حول المتن الإخوانى، ثم تناسله، وتطوره إلى أن برزت مراكز ثقل سياسية وأيديولوجية، فى أطراف المركز المصرى. كان مشروع حسن الترابى السودانى، يمثل محاولة لإنتاج مركز ثقل يتجاوز الفكر الإخوانى وتقاليده المصرية، وذلك من خلال بناء أممية إسلامية إخوانية راديكالية، من خلال بعض التشبيك مع جماعة الاتجاه الإسلامى التونسية – ثم حزب النهضة الإسلامى بعد ذلك – بقيادة راشد الغنوشى، ثم تحويل السودان إلى مركز جذب للجماعات والكوادر الإسلامية، خاصة بعد الانقلاب العسكرى الذى قاده الكولونيل عمر البشير. وتشكل حكومة الانقاذ، والدور الذى لعبه فى هذا الإطار.

وبرزت بعض انتقادات طرفية على المركز الإخواني المصرى[٢٣]، سواء فى سيطرته على مقاليد التنظيم الدولى للإخوان، بخصوص مصرية موقع المرشد العام، وهو ما تم حله فى إطار التنظيم الدولى، عبر تخصيص موقع أحد نوابه.

كما برزت فى إطار بعض أشكال التنافس بين المركز الإخوانى وأطرافه، بعض اجتهادات فقهية وسياسية تتجاوز الإنتاج الفقهى والإيديولوجى للجماعة أثر عليها فيما بعد. ومن الأمثلة البارزة اجتهادات حسن الترابى فى الفقه السياسى، وأيضاً التجديد الدينى لدى راشد الغنوشى، وبعض آراء فتحى يكن بخصوص المواطنة فى إطار مجتمع متعدد الأديان والمذاهب والطوائف على النمط اللبنانى الطائفى. يبدو أن الجماعة المصرية الأم تأثرت بهذه الروافد المتعددة، وتجربة العمل فى إطار البرلمان، وتحالفاتها السياسية مع أحزاب الوفد، والعمل، والأحرار، وفى إطار العمل النقابى، عندما سيطرت على نقابات المهندسين، والأطباء، والمحامين ... إلخ، وهى معاقل الفئات الوسطى المصرية، وإحدى أبرز مؤسساتها الطوعية التى تعبر عن مصالحها. إن بيانات الجماعة عام ١٩٩٥ حول التعددية السياسية والمواطنة، والمرأة، كانت أحد أشكال التأثر بفكر الأطراف وبعض الانتقادات الفكرية من القوى الليبرالية، واليسارية والعلمانية والأقباط، لأيديولوجيا الجماعة ومواقفها السياسية.

وتمثل جماعة الإخوان، والأزهر، ولا يزالان أبرز المؤسسات ذات التوجه الدولى انطلاقاً من مركز الإسلام السنى العلمى والدعوى، والتنظيمى والسياسى. ويمكن القول أن المجال الجيو – دينى والجيو – سياسى لهما، يبدو متشابها إلى حد ما. وإن أهداف كليهما تتشابه عموماً فى مجال دعم ونشر الإسلام دعوياً، وخدمة المسلمين، والفقه والثقافة الإسلامية، إلا أنهما كانا يختلفان فى أن المؤسسة الأزهرية كانت جزءاً من أدوات وأهداف الدولة المصرية، أما المشروع الإخوانى الأممى – الدولى، فكان يدور خارج إطار الشرعية السياسية والقانونية الرسمية فى مصر، أى يتم فى إطار ضغوط تتعرض لها الجماعة من جهاز الدولة.

إن وهن دور التنظيم الدولى للإخوان المسلمين فى مرحلة ولاية المرحوم المستشار/ مأمون الهضيبى المرشد العام السادس، أعيد النظر فيه فى ظل الولاية الحالية للسيد/ محمد مهدى عاكف المرشد العام السابع، من أجل تنشيطه.

بيد إن الحضور الدولى للمؤسسة الأزهرية، والإخوان، والوهابية فى إطار الإسلام السنى، كان أكثر بروزاً فى مجال الدعوة والعمل السياسى أو بعض هذه المجموعات، وخاصة التحالف مع بعض القوى الدولية الكبرى، كالولايات المتحدة، ولاسيما فى إطار الحرب الباردة.

وظفت الولايات المتحدة الوهابية، والمملكة العربية السعودية كحائط صدْ إزاء الشيوعية فى منطقة الشرق الأوسط، وضد النظم الناصرية والبعثية والراديكالية العربيـة[٢٤].

برز هذا الدور التحالفى، فى مشروع الحلف الإسلامى، وبعدئذ أثناء الحرب فى أفغانستان. حيث شكلت عمليات جذب وتجنيد مجموعات من المجاهدين الإسلاميين نقطة تحول بارزة على طريق عولمة الإسلام، والجماعات الإسلامية السياسية.

٢- عولمة العنف الجهادى:

خاضت الجماعات الإسلامية، السياسية – الراديكالية العربية، صراعاً حاداً، ودامياً مع بعض الصفوات السياسية الحاكمة، فى مصر والجزائر، منذ اغتيال الرئيس المصرى السابق أنور السادات، وأحداث أسيوط، ثم عمليات اغتيال رئيس مجلس الشعب د. رفعت المحجوب وقتل بعض رجال الشرطة، ومحاولة اغتيال الرئيس مبارك فى أديس أبابا، ورئيس الوزراء السابق عاطف صدقى، ووزراء الداخلية، والإعلام واغتيال الكاتب فرج فوده، ومحاولات اغتيال الصحفى مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور ... إلخ.

ومثل خروج عناصر تنتمى إلى جماعات إسلامية راديكالية، مصرية، وجزائرية وسعودية وخليجية وآخرين، إلى خارج دولهم، نقطة تحول تاريخى فى تاريخ الإسلام السياسى، ونطاق مراكزه التاريخية، واهتماماته ومسارحه وعملياته العنيفة.

وقد شكل خروج كوادر من الجماعة الإسلامية، والجهاد، ومن السعودية ودول الخليج العربية النفطية، مقدمة نحو عولمة الجماعات الإسلامية، والإسلام كدين.

شكلت الأراضى السعودية، إحدى أبرز مناطق تجنيد المورد البشرى للجهاد فى أفغانستان.ويبدو أن عمليات التجنيد، كانت تتم بعلم من السلطات الأمنية السعودية وبتشجيع منها، بما فيها أنشطة أسامة بن لادن.

كشفت تحقيقات قضايا (العائدون من أفغانستان) — فى مصر – عن دورة تجنيد تبدأ من السعودية، – فى إطار بنية نفسية من البطالة، والعبادة والأجواء الروحية — إلى المناطق الحدودية الباكستانية — الأفغانية فى بيشاور، ومعسكرات تدريب يديرها بعض السعوديين، ثم قيام الجماعة الإسلامية المصرية بعدئذ ببناء معسكر تدريب لكوادرها. ثم إخضاع المتطوعين للجهاد إلى برامج تدريب عسكرى، وإعداد عقيدى، وأيديولوجى. وبذلك تحولت أفغانستان إلى مسارح تدريب، واحتكاك، ونقل خبرات تنظيمية، والأهم خبرات القتال مع الجيش السوفيتى. ثم نقل هذه الخبرات بعد خروج السوفييت، وعودة عناصر من الأفغان العرب، والأفغان المصريين لتوظيف خبراتهم فى العمليات العنيفة ضد رموز الصفوة السياسية الحاكمة، أو السياح الأجانب، أو العنف الطائفى[٢٥].

وأدت الحالة الأفغانية السياسية — الإسلامية، إلى بعض التنسيقات، ثم التحالفات بين بعض الجماعات الإسلامية السياسية المصرية، والعربية. كما شكلت تجربة الأفغان المصريين والعرب، بداية عملية عولمة الجماعات الإسلامية، السياسية، وتحولاتها على النحو التالى:

١- انتقال بعض الكوادر الإسلامية، الأفغانية — المصرية والعربية إلى ملاذات آمنة فى أوروبا، وآسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وإلى السودان، واليمن .. الخ.

٢- أدى إنشاء "الجبهة الإسلامية، العالمية لقتال اليهود والصليبيين" فى فبراير ١٩٩٨ بقيادة أسامة بن لادن، وأيمن الظواهرى، إلى نقطة تحول هامة، تمثلت فى الانتقال من عمليات المواجهة مع النظم السياسية العربية، وصفواتها الحاكمة، إلى مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية تحديداً. فى هذا الإطار بدأت عمليات تفجير السفارتين الأمريكيتين فى أفريقيا، ثم تدمير السفينة كول، وعدد من العمليات وصلت ذروتها إلى قلب رموز وإيقونات القوة الأمريكية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، فى نيويورك وواشنطن. إن امتداد نطاق العمليات وأهدافها من آسيا لأفريقيا، للسعودية، والمغرب، إلى الولايات المتحدة وأسبانيا وانتشار بؤر وخلايا الجماعة اليقظة، أو النائمة، وعمليات القبض على المتهمين، والتنسيقات الأمنية ذات الطابع العولمى، بين أجهزة أمنية تنتمى لغالبية بلدان العالم.

٣- أدت موجات الهجرة من بلدان ومجتمعات الجنوب لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، إلى هجرة إسلامية إلى أوروبا، والولايات المتحدة، وكندا، واستراليا، وبعض بلدان آسيا وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. ولم يعد التركيز فقط على البلدان الأكثر تقدماً، وأصبح الإسلام يشكل الديانة الثانية فى بلد أوروبى كبير مثل فرنسا. هذا الانتشار للمسلمين المهاجرين، وظهور الجيل الثانى لأبناء المهاجرين، شكل حالة تعولم للديانة وعقائدها وشرائعها وطقوسها لدى المهاجرين وأبنائهم. أدت الهجرة إلى خلق مشكلات خاصة تتعلق بالاندماج داخل بنية المجتمعات الأوروبية، والغربية عموماً وبروز توتر وتصادم مع بعض مكونات أنساق القيم السياسية والاجتماعية، أو فى التعليم، أو فى ممارسة بعض الطقوس الدينية كذبح الخراف فى عيد الأضحى، أو ارتداء الفتيات للحجاب، أو إجراء عمليات الكشف والجراحات للسيدات والفتيات المسلمات من قبل أطباء رجال لا نساء[٢٦] ... الخ.

شكلت الحالة الإسلامية — على تشابهاتها وتمايزاتها من بلد لآخر — داخل أوروبا، هاجساً سياسياً واجتماعياً وثقافياً للطبقات السياسية الأوروبية، وللمجتمعات، ولاسيما فى التعليم كمشاكل الحجاب فى فرنسا وألمانيا.

وشكلت عمليات العنف الإرهابى التى قامت بها القاعدة، ولاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ إلى تدمير قطار مدريد الأسبانى فى مارس ٢٠٠٤، وغيرها التى تمت قبلا فى بالى، ومومباسا، والدار البيضاء، والرياض، ومدريد، نقطة تحول فى النظر إلى الظواهر والمنظمات الإسلامية السياسية، واعتبرت كإرهاب أحد أبرز مظاهر تهديد الأمن العالمى والمعولم، بل والأمن الإقليمى والقومى لبلدان الشرق الأوسط[٢٧].

ثمة عوامل عديدة ساعدت على عولمة الإسلام السياسى، وبالأحرى الجماعات الحاملة لمشروعاته السياسية، يمكن لنا رصد بعضها فيما يلى:

١- تأثيرات العولمة، وتحولات الشرط ما بعد الحديث على الدولة القومية ومفاهيم السيادة التقليدية، وعلاماتها الرمزية، والواقعية [٢٨]، وهو ما أسماه كل من ماثيو هورسمان وأندرو مارشال، فى كتابهما "ما بعد الدولة: المواطنون، القبيلة والعالم الجديد After The Nation State New World Disorder."تدنى سيادة الدولة جراء التطورات الدولية خاصة فيما يتعلق بتحديات ما اصطلح عليه بالامبراطوريات الجديدة التى يقصد بها الشركات العابرة للقارات، وتطور القبلية الجديدة التى ترمز

إلى الرجوع إلى العرقية والدينية فى إعادة تشكيل المجتمع السياسى، الأمر الذى أجج الصراعات الحضارية والدينية والعرقية وساهم فى الانتقاص من مفهوم سيادة الدولة".
من ناحية أخرى ثمة "ظهور تحديات جديدة فى النظام الدولى كالإرهاب الدولى، والمنظمات غير الحكومية المناهضة للعولمة الاقتصادية والإنسانية" [٢٩].

أن تأكل مفاهيم السيادة، وقيودها تحت صيرورة العولمة، وبعض أشكال القبلية، وبروز أدوار الشركات الإمبراطورية المتعدية للجنسيات والحدود، غير الحكومية، والإرهاب الدولى الذى تعولم، إلى تداخل الجماعات الإسلامية، السياسية الراديكالية فى فراغات تراجع الدولة والسيادة، والأشكال المعروفة لسيطرة الدولة وأجهزتها سواء على المستوى القومى، أو الإقليمى، أو العالمى.

٢- إن اختراق أو نفاذ بعض الدول العظمى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية الدولة الأعظم فى النظام العالمى — والأحرى العولمى قيد التشكيل — للسيادة وتداخلاتها سواء فى إطار تحالف دولى، أو حلف الاطلنطى، تحت مسمى التدخل الإنسانى، ساهم فى إيجاد تبريرات للجماعات والمنظمات الإسلامية، السياسية الراديكالية، فى محاولة تسويغ، وتسويق عمليات العنف ذات الطبيعة الإرهابية.

كما أن حروب أفغانستان، والشيشان، والبلقان، والعراق فتحت مسارح عمليات تدريب لكوادر القاعدة وغيرها، الأمر الذى يمكن القول معه أن اختراق القومى من الإطار الدولى ساهم فى تمدد عمليات ملء الفراغ من قبل بعض المنظمات الإسلامية السياسية، عبر عولمة مجالات وأهداف عملياتها، فى ذات الوقت الذى سهلت عمليات تعولم الشركات متعدية الجنسيات، واختراقها للحدود والأسواق.

٣- أدت ثورة الاتصالات والمعلومات، والإنترنت والموبايل والوسائط المتعددة إلى تشبيكات من نوعٍ جديد، بين المنظمات غير الحكومية، وبين الجماعات الإرهابية وبعضها بعضاً، بل وأدت إلى خلق فضاء للإعلام الإرهابى، والدينى، على مواقع عديدة تسمح بالاتصالات بين كوادر هذه الجماعات، وبعضها بعضاً، وبين الخلايا اليقظة، والنائمة[٣٠].

٤- النظام العالمى المتغير — فى إطار معولم — لم يعد قاصراً على الفاعلين التقليديين فى عالم ما بعد وستفاليا، والحرب الباردة، وسقوط الإمبراطورية، السوفيتية — الدولة والمنظمات الدولية والإقليمية الحكومية-، وإنما دخلت فواعل

جديدة كبعض المنظمات غير الحكومية، التى بات بعضها يلعب أدوار الدول، فى حل النزاعات الدولية أو العمل على ذلك، كما فى مثال جماعة سانت ايجيديو الكاثوليكية. ويمكن إدراج المنظمات الإرهابية، والإرهاب كفاعل جديد كما يذهب بعض الباحثين، وبصرف النظر عن مدى دقة هذا التوصيف، إلا أننا إزاء أدوار لمنظمات سياسية، تؤثر على العلاقات والتفاعلات والاستقرار الإقليمى والدولى من خلال تهديداتها المتعددة.

وقد أدت عولمة الإسلام والجماعات الإسلامية، السياسية، إلى المساهمة فى إحداث تكيف على عدد من المستويات مع عمليات التعولم، وتقنياتها وأدواتها، ويمكن لنا رصد بعضها سريعاً فيما يلى:

١- إعادة صياغة الأطروحات الخطابية للقاعدة، وذلك بالانتقال من التركيز على ضرورات التغيير السياسى بالقوة للصفوات الحاكمة فى السعودية، ومصر، وغيرها من بلدان المنطقة إلى إعادة تكييف الصراع، ونقله إلى المجال العولمى والتصدى للولايات المتحدة الأمريكية تحديداً — وحلفائها فى العالم المعولم -، بوصفها مساندة وداعمة للنظم والصفوات الحاكمة فى المنطقة.

٢- استخدام "الفضاء النتى" فى الإعلام عن آراء القاعدة، وعبر شرائط الفيديو كاسيت أيضاً، عن بعض العمليات الإرهابية، أو آرائها فى بعض ما ينشر عنها فى وسائل الإعلام العالمية والغربية تحديداً، واستفادت القاعدة من القنوات الفضائية العربية، كالجزيرة، والعربية فى الإعلام عن مواقفها السياسية، فضلاً عن بناء مواقع لها، أو استخدام مواقع أخرى إذا ما تعرضت مواقعها إلى الإغلاق من قبل أجهزة دولة داخل الولايات المتحدة، أو دول أخرى.

٣- انهيار حدود العمليات الإرهابية، ما بين القومى والإقليمى والعالمى، حيث بات واضحاً التداخلات بين المستويات الثلاثة، وتأثيراتها المختلفة وانعكاساتها.

٤- أدت عولمة الإسلام، وظواهره، إلى تداخل القضايا والمشاكل فى الإطار العولمى مع المشاكل الداخلية. وتحولت القضايا الإسلامية الخارجية إلى موضوع للتوظيف السياسى من قبل الجماعات الإسلامية على المستوى الداخلى، وهو ما حدث فى قضايا حجاب الطالبات المسلمات فى المدارس الفرنسية العامة على سبيل المثال. حيث استخدمت هذه القضية فى محاولة بناء تشبيكات عولمية إسلامية، فى الإطار

الأوروبى ودعم الجماعات والدعاة الإسلاميين لحجاب الفتيات والنساء المسلمات فى أوروبا. إن توظيف بعض القضايا الخارجية التى تمس الإسلام والمسلمين، توظف فى بعض خطابات الدعاة، والجماعات الإسلامية السياسية، على أنها جزء من العداء والكراهية الدينية، فضلاً عن توظيف خطاب الدفاع عن الهوية فى دلالاته الدينية، والقومية.

ولاشك أن القضايا الخارجية تستخدم لاختراق الحواجز وقيود الحجب عن الشرعية القانونية والسياسية إزاء بعض الجماعات كالإخوان المسلمين فى مصر.

٥- تديين الصراعات والمشكلات السياسية، وعلى رأسها النزاع العربى — الإسرائيلى، واحتلال العراق، والحرب على الإرهاب من قبل الولايات المتحدة، وقوى التحالف الدولى. إن ظاهرة تديين بعض النزاعات الإقليمية ليست جديدة، هى ظاهرة شهدها تكييف بعض مراحل تاريخ النزاع مع إسرائيل من خلال الخطاب الدينى الإسلامى التقليدى، ومن خلال إعادة إنتاج صور اليهود فى النصوص الدينية، والتراثية، والفقهية والفلكلورية، وتبسيط الصراع إلى حدوده الدينية. إلا أن هذا الاتجاه ظل يدور فى دوائر بعض الوعاظ، ورجال الدين وبعض عناصر داخل الجمعيات، والجماعات الإسلامية السياسية كالإخوان المسلمين.

كما إن الدور البارز لحركة المقاومة الإسلامية المسلحة حماس، والجهاد الإسلامى، فى الانتفاضة ضد القوات الإسرائيلية، ساهم أساساً فى عودة الاتجاه إلى تديين النزاع الفلسطينى — الإسرائيلى وإعطاء دفعة قوية لإعادة التكييف الدينى للنزاع وظواهره — لدى بعض الجماعات فى العالم العربى ومصر — خاصة من حيث أسئلة المشروعية الدينية لبعض العمليات الانفجارية التى تطال مدنيين داخل إسرائيل، واعتبار غالبية أراء بعض كبار رجال الدين الإسلامى أنها أعمالاً فدائية، ومشروعة، ومن ثم ليست أعمالاً انتحارية كما ذهب البعض الآخر[٣١].

كما ساهمتا السياستين الأمريكية والإسرائيلية فى إضفاء قوة وجماهيرية على خطاب تديين النزاع، وغيره من النزاعات الأخرى، بما فيها الموقف من الاحتلال الأنجلو — أمريكى، للعراق.

ويمثل تديين الصراعات الإقليمية والعولمية، دعماً للتداخل بين القضايا الخارجية والداخلية، وتزايد استخدام استراتيجية توظيف قضايا أمنية وعولمية فى كسر قواعد

نظام الحجب عن الشرعية القانونية والسياسية، مع استراتيجية الدمج الواقعى واللاقانونى لبعض من التمثيل السياسى لبعض أعضاء الجماعة فى البرلمان- كمستقلين-، أو بعض الأنشطة، وبعض الظهور السياسى فى بعض المظاهرات السياسية، أو فى الكتابة فى بعض الجرائد كآفاق عربية على سبيل المثال.

٦ - إن جمود النظم السياسية العربية عموماً، وفى منطقة المشرق العربى خصوصاً، و تزايد شروخ الشرعية السياسية، وتركيزها على الإسلام، أدى إلى محورية مركز الدين - ارتكازا على موقعه فى ثقافة الشعوب العربية - فى العمل السياسى الرسمى، والمعارض. كما إن استخدام الإسلام كراية احتجاج، وإطار للشرعية مضاد للشرعية الرسمية، يشير إلى استخدامات متضادة له فى الأيديولوجيات السياسية، وكأداة لجحد شرعية النظم والصفوات السياسية الحاكمة، ولبناء شرعية بديلة ومضادة لها. إن العودة إلى الدين والمقدس تزايدت بكثافة وقوة ورمزية، وخاصة فى ظل تآكل الأفكار العربية الجامعة - القومية العربية كأيديولوجية-، وتضعضع المؤسسات القومية، والخلل فى العلاقات العربية - العربية.

أن الإسلام، ومذاهبه، وتوازناته، سيشكلان الخرائط الجيو - دينية، والجيو - سياسية فى منطقة المشرق العربى، وغرب آسيا، ومنطقة الخليج، وشبه الجزيرة العربية. من هنا يمكن فهم عمليات تنظيم القاعدة بالعراق، والسعودية كجزء من الحرب ضد الولايات المتحدة، ومن ناحية أخرى فى مواجهة نظام العائلة السعودية الحاكمة، وأخيرا هى جزء من محاولة ضبط التوازنات المذهبية السنية - الشيعية، والقومية - القومية، بين العرب، والأكراد.

إن عولمة الإسلام، وبعض جماعاته السياسية، وأشكال العنف الإرهابى المعولم، وعولمة سياسات الأمن، بين غالبية الدول فى مختلف قارات العالم، وإلى حروب الدول والأجهزة الأمنية ضد جماعاته، وخلاياه، أدت إلى بروز ضغوط أمريكية - أوروبية، على الدول العربية من أجل تبادل المعلومات الأمنية، ومتابعة التحقيقات مع المتهمين والمشتبه فى انتماءاتهم لجماعات إسلامية سياسية إرهابية ولا سيما تنظيم القاعدة، وغيره من الجماعات الإسلامية السياسية. وتحولت الضغوط الأورو- أمريكية من المجال الأمنى إلى المجال السياسى، والدينى، من خلال عدد من المبادرات الأمريكية، والألمانية، والأوروبية،المطالبة بضرورة إجراء إصلاحات سياسية،

وللخطابات والمؤسسات الدينية، والتعليمية، تأسيساً على أن الجماعات الإرهابية، جاءت نتاجا لنمط من النظم الديكتاتورية، والتعليمية، والاجتماعية، والدينية تسود فى الدول العربية.

واتخذت استراتيجيات، وتدابير وإجراءات عديدة بعد أحداث ١١ سبتمبر فى محاولة تجفيف منابع الإرهاب — وفق التعبير الشائع — منها محاولة السيطرة على مصادر تمويل المنظمات والجمعيات الخيرية الإسلامية الطوعية فى السعودية، ومنطقة الخليج. وضع بعض المنظمات الإسلامية، على قوائم المنظمات الإرهابية، فى فلسطين — حماس والجهاد الإسلامى — ولبنان — حزب الله—، وبعض المنظمات الأخرى.

كما إن محاولة تطوير التعليم الدينى، لا يزال دونها معارضات، ومصاعب ومناورات عديدة من المؤسسات الدينية الرسمية، وبعض —لا كل— القوى السياسية الإسلامية، والقومية، التى تعتبر أية إصلاحات بمثابة استجابة لضغوط الولايات المتحدة والمجموعة الأوروبية.

ثالثاً: الإسلام المصرى بين الضغوط العولمية، وأوضاعه الداخلية، وإشكالياته

يمكن وصف الحالات المصرية الدينية والسياسية والثقافية .. إلخ والفاعلين فى حقولها المتعددة، بأنها مزيج من الارتباك، والالتباس، وأحياناً عدم الفهم والتصديق لما يحدث فى العالم المعولم، من تحولات حادة، وصاخبة. بعض ملامح ردود الأفعال تتمثل فى الإحساس بالحصار، وإن الخروج من أزمات عالم ما بعد ١١ سبتمبر٢٠٠١، واحتلال العراق، يتمثل فى ردود الأفعال الصاخبة على مستوى إنتاج الخطابات السياسية— الدينية، أو التظاهرات، على نحو ما حدث مع مشكلة القانون الفرنسى لحظر الرموز الدينية، والنزوع إلى تسييد وتغليب مفهوم الفرض العقيدى على الحجاب، ومن ثم لا يعدو بمثابة رمز على الهوية الإسلامية، وإعادة توظيف المساجلات الموجهة إلى الطرف الفرنسى — والأوروبى عموماً— باتجاه النظم والصفوات السياسية الحاكمة، سواء بغرض تحديد أولويات قائمة أعمال واهتمامات الجدل والسجال العام فى المجتمع.

ومن أبرز ملامح ردود الأفعال، والخطابات السياسية – الدينية المعبرة عنها تشير إلى إعادة إنتاج المقولات التقليدية إزاء الغرب عموماً، وكأن ثمة غرب واحد متجانس في السياسات والتركيبات والأبنية والمصالح والأفكار والتطلعات. بيد إن أطروحات، وأسانيد الخطابات المضادة للإمبريالية العولمية الأمريكية ونزوعها الإمبراطورى تنطوى على غلبة الاعتبار والتقييم الأيديولوجى القديم، على التحليل المركب المؤسس على المعلومات والمقاربات المنهجية النازعة لفهم واستبصار عمليات التغيير العولى، وصيروراتها من ناحية، فضلاً عن إعادة تقويم نقدى، وموضوعى لمنظومات الأفكار، والتصورات، والبرامج السياسية العملية لجماعات إسلامية سياسية، وأحزاب، والنظم والحكومات فى المنطقة، ومصر تحديداً!

وفى البدء يمكن ملاحظة النزعة الهجومية والدفاعية إزاء السياسة الأمريكية، وازدواج المعايير فى التعامل مع المشكلات والقضايا العالمية – المعولمة، كغطاء دفاعى، فضلاً عن نكران وجحد نسبة أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لأسامه بن لادن وتنظيم القاعدة. كما إن ظهور ملامح خطاب المؤامرة على الإسلام، والمسلمين، يعكس بعض جذور هذا النمط من التفكير فى الثقافة السياسية بصفة عامة، وليس قصراً، على الجماعات الإسلامية السياسية، ولا رجال الدين الإسلامى. ويعتمد هذا التفكير على السياق السياسى – الدولى، والخلل فى توازنات القوة، بين مصر، وبين الدول الغربية، وإسرائيل. شيوع إحساس غالب بأن ثمة تدهورا فى قوة مصر الإقليمية وتراجعها، إزاء غطرسة السياسة الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين، والانتفاضة، والسلطة الفلسطينية، وإزاء الدعم الأمريكى لإسرائيل، لاشك أن ذلك يساعد على تنشيط الفكر المؤامرتى على الإسلام، والعرب، والمصريين، وكثيراً ما يكون هذا الاتجاه فى التفكير، مدعوماً بشكل مباشر، أو غير مباشر، من قبل الصفوة السياسية المصرية الحاكمة، وجهاز الدولة الإعلامى. ثمة مصلحة مباشرة وراء إشاعة، ودعم هذا النمط المؤامرتى فى التفكير، وهو أبعاد نسبة المشكلات والأزمات عن سياسات الحكم، ومن ثم انعقاد مسئوليته السياسية أو القانونية، عن بعض المشكلات، وتراجع مكانة الدولة، وإسناد مسئولية تدهور الأوضاع إلى الخارج، وخاصة الولايات المتحدة، وإسرائيل، ومؤامرة ما حيكت على نحو سرى، وغامض، وكواليسى، وأيادٍ خفية تتلاعب فيما وراء المسارح السياسية العالمية، والإقليمية.

هذا النمط من التفكير البسيط، شاع لدى بعض أوساط رجال الدين رسميين وغير رسميين، وبعض الجماعات الدينية فى المنطقة.

وثمة خطاب سياسي – دينى، شكل نمطاً منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١، تمثل فى إدانة الإرهاب على الأبرياء، ورفض الحرب على الإرهاب، وضرورة التأكد من نسبة العمليات الإرهابية على القاعدة.

وهنا يثور تساؤل هو ، هل تأثرت الحالة الدينية فى مصر فى أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والحرب على الإرهاب التى تقودها الولايات المتحدة، وبريطانيا، ودول حليفة أخرى؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضى طرح سمات هذه الحالة آنذاك، وما التغير الذى لحق بها بعدئذ، وحدوده، وذلك فيما يلى:

١- استطاعت أجهزة الدولة الأمنية، تخفيض معدلات العنف المادى إلى حدود دنياً، وخاصة بعد موجتى العنف الطويلتين فى منتصف التسعينيات، وما بعدها، وكانت ذروة وقائعها العنيفة، حادثة اغتيال بعض السائحين فى معبد الدير البحرى بالأقصر الذى قامت به الجماعة الإسلامية عام ١٩٩٧. وتمكنت السياسة الأمنية من تحقيق بعض أهدافها الأساسية إزاء الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، من خلال الضربات الوقائية، وعمليات الاختراق، وهروب بعض عناصر قيادية من الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد الإسلامى، إلى خارج البلاد، سواء إلى السودان، أو إلى باكستان، وأفغانستان، ثم إلى اليمن، وبعضهم الآخر إلى دول أفريقية، وأوروبية، والولايات المتحدة .

٢- ارتبطت سياسة السيطرة الأمنية على أنشطة الجماعات، بفتح باب "التوبة" أمام الكوادر، وتشجيع بعض القادة التاريخيين للجماعتين فى السجون، لإطلاق مبادرة وقف العنف، وهى سياسة بديلة، لما حاول أن يقوم به وزير الداخلية الأسبق، اللواء عبد الحليم موسى من إجراء حوارات عبر وسطاء من بعض رجال الدين، مع قادة الجماعات فى السجون[٣٢] .

وتقوم الاستراتيجية الجديدة على المزاوجة بين حض القادة التاريخيين على الحوار فيما بينهم لإطلاق المبادرة، وترويجها بين أعضاء الجماعة، وتحبيذ اللاعنف، أو مراجعة بعض أفكارهم الداعية للعنف المؤسسى على سند دينى يسوغه ويبرره. ويبدو

أن ثمة مشروطية بين نبذ العنف، والتوبة عنه، وبين الإفراج عن الآلاف من المعتقلين، أو من قضوا مدة العقوبة المحكوم بها عليهم فى السجون. وتطورت هذه السياسة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، من حيث إعادة بعض هؤلاء لوظائفهم السابقة، أو عمل بعضهم بالقطاع الخاص، أو إيجاد عمل للبعض الآخر. تطورت مواقف بعض قادة الجماعة الإسلامية "التاريخيين" وبعض عناصر تنظيم الجهاد، إلى بروز ما يمكن أن نطلق عليه فقه المراجعات عن بعض أطروحاتهم، ومقولاتهم الفقهية — الأيديولوجية السابقة، وعدولهم عنها لأسباب تتعلق بالملاءمات، والظروف، والشروط الواجبة التحقق لإنزال مقولاتها على الواقع، وإنفاذها. لاشك أن المراجعات على اختلافها، هى تعبير عن موقف سياسى، يصدر عن الملاءمات والتقديرات الفقهية، ومن ثم هو أقرب إلى القرارات السياسية، منه إلى الاجتهادات الفقهية الجديدة التى ترقى لتحليل، وتكييف أوضاع سوسيو — دينية، وسوسيو- ثقافية، وسوسيو — سياسية، واقتصادية مصرية، وعالمية معقدة ومركبة، وتتطلب اجتهادات تساوق تحولات هائلة فى بنى الأفكار والتقنيات، والسياسات، ومفاهيم الدولة القومية وما بعدها.. إلخ!

٣- قامت الصفوة السياسية الحاكمة أثناء عقود المواجهة مع الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، بأعمال سياسة الاحتواء، والدمج الجزئى، لبعض الإسلاميين غير المتحزبين أو المنضمين لجماعة الإخوان المسلمين.

بعض هؤلاء ينتمى إلى المؤسسة الدينية الإسلامية الرسمية، والبعض الآخر من وعاظ الحياة العامة، وهؤلاء دخل بعضهم مجلس الشعب بالتعيين ضمن الأعضاء العشرة الذين يعينهم رئيس الجمهورية، وفق نص المادة (٨٧) من الدستور، والبعض الآخر بالانتخاب، كمستقل أو كعضو بالحزب الوطنى. ثمة مساحة احتواء ودمج جزئى لجماعة الإخوان المسلمين، عبر السماح الواقعى لها، بالتحالف مع بعض الأحزاب السياسية المعارضة — مثل الوفد، والعمل، والأحرار- فى دورات انتخابية عديدة، أو بترك بعض عناصرها ينجح عبر صناديق الاقتراع كمستقلين، وبحيث يكون هناك صوت للإخوان فى مداولات البرلمان، أو عبر السماح لهم بجريدة أسبوعية، آخرها جريدة آفاق عربية. هذا الدمج الجزئى، هو جزء من استراتيجية للضربات الوقائية المستمرة للجماعات، ولأجيالها، ولكوادرها. كما أن استراتيجية الدمج

الجزئي، سمحت للجماعة بأن تتمدد، وتحقق مكاسب سياسية عديدة، لاسيما من خلال السيطرة على النقابات المهنية التى تشكل عصب التعبير والتنظيم النقابى والمصالحى للفئات الوسطى — الوسطى، والوسطى — الصغيرة المصرية، وهى نقابات المهندسين، والأطباء، والمحامين. إن بعض الممارسات السياسية — النقابية— التى لجأت إليها الجماعة فى محاولة لكسر بعض القيود على حركتها السياسية، دفعت الصفوة السياسية الحاكمة إلى التصدى الصارم لها فى النقابات، سواء بتغيير القانون، أو عبر الأحكام الصادرة بفرض الحراسة القضائية على بعض النقابات، كالمهندسين. لجأت جماعة الإخوان إلى دعم بعض النقباء من خارج الجماعة[٣٣]، أو من ذوى العلاقات الحكومية، ومع الحزب الحاكم، أو أعضاء لا ينتمون إليها، كجزء من مناوراتها السياسية.

تقوم الجماعة بالتمدد والانتشار فى أوساط الشباب حيث توظف سياقات الأزمة الاقتصادية، والبطالة، وغياب المعانى السياسية، والوجودية وعدم مصداقية الخطابات السياسية الرسمية والمعارضة .. إلخ. من خلال الجامعات والمعاهد العليا. أو عبر استراتيجية الأسلمة من أسفل، عبر أشكال من التضامنات التحتية، والشبكات التى ترتكز على بعض الخدمات الاجتماعية ثمة نجاحات للجماعة فى محاولة فرض بعض أولويات قائمة أعمال قضايا الجدل العام فى مصر، وذلك من خلال، توظيف القضايا والمتغيرات الخارجية، وخاصة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، كإحالة كافة القضايا إلى ثنائية الإسلام — الغرب، وتوظيف سياسة ازدواج المعايير الأمريكية إزاء السياسة الإسرائيلية، تجاه السلطة الفلسطينية والانتفاضة. وأيضا ثمة توظيف لبعض مظاهر التمييز إزاء بعض المسلمين والعرب فى أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وقانون حظر الرموز الدينية بفرنسا، وقضايا حظر الحجاب بالمدارس فى بعض البلدان الأوروبية كألمانيا، وذلك لتعبئة الرأى العام المصرى، وفق أسس دينية، وهو ما يؤدى إلى استنفار الروح الدينية — الإسلامية، ومن ثم إلى محاولة أسلمة السياق السياسى، وقضاياه، وهو ما يشكل دعماً هاماً للجماعة، وخطابها السياسى، وذلك على عدة مستويات منها: تعبئة أعضاء التنظيم، وبث الديناميكية فى أوصاله، من خلال التكليفات الجديدة التى توزع على المستويات التنظيمية، أو عبر النزول إلى التظاهرات ذات الطابع ما فوق القومى— العربى والإسلامى—، التى ترتبط بالسياستين الأمريكية، والإسرائيلية،

إزاء الفلسطينيين، أو الحرب ضد الإرهاب، ولاسيما فى العراق. ولاشك أن هذا النمط من التظاهرات السياسية، ترهف أساليب الإعداد والتنظيم، والاتصال مع الأجهزة الأمنية، بما يؤدى إلى استكشاف النوايا الأمنية، والترتيب للتعامل معها، والعمل التنظيمى فى أثناء التظاهرة، وإصدار القرارات الميدانية. إن هذا الأسلوب يؤدى إلى تراكم خبرة تنظيمية وسياسية فى التعامل مع بعض القوى السياسية المعارضة، أياً كان حجمها. ولاشك أن الجماعة باتت لديها خبرات فى التعامل السياسى مع النظام، وجهاز الدولة الأمنى، وفى ظل نقل الخبرات من جيل قيادى لآخر داخل الجماعة.

ومن أبرز مظاهر الديناميكية التنظيمية والسياسية لجماعة الإخوان المسلمين خلال المرحلة من التسعينيات إلى ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ما يلى:

١- الاستفادة من ضغوط العمليات العنيفة للإسلام السياسى الراديكالى على الدولة والمجتمع، فى التمدد، وتقديم "الوجه الاعتدالى" للجماعة، وتوزيعه على قاعدة واسعة من المستهلكين، وذلك كبديل سياسى ودينى- لايمارس العنف المادى-، عن هذا النمط الغاضب والجامح، والعنيف الذى طرحته الجهاد والجماعة الإسلامية. ويبدو أن تسييد هذه "الصورة الاعتدالية" من أهم إنجازات الجماعة،سيما وترافق ذلك، مع بعض مبادراتها، إزاء التعددية السياسية والأحزاب، والمرأة، والمواطنة فى العلاقة مع الأقباط. وأدت بعض تصريحات المرشد العام الأسبق للجماعة، مصطفى مشهور حول مفاهيم أهل الذمة، والجزية، وعدم تجنيد الأقباط فى الجيش، إلى بث شروخ فى "الصورة الاعتدالية" التى روجتها الجماعة عن ذاتها، ومن ثم إلى فجوة مصداقية مع الأقباط، والعناصر شبه العلمانية داخل الجماعة الثقافية، وبعض القوى "الليبرالية"، واليسارية.

٢- نجحت الجماعة، إلى حد ما، فى اختراق ضوابط وآليات الحجب عن الشرعية القانونية، بنجاح ودخول عدد من مرشحيها إلى مجلس الشعب فى انتخابات عام ٢٠٠٠ وبلغ عددهم ١٧ عضواً، ثم فصل عضوين من المجلس، ومن ثم أصبحوا ١٥ عضواً. لا شك أن وجود عناصر إخوانية فى البرلمان، يمثل نجاحاً للجماعة مقارنة بالقوى السياسية المعارضة، ويعطى لها قناة

مشروعة للتعبير عن آرائها السياسية، والفقهية، فى مجريات الشأن العام. من ناحية أخرى، يشكل تمثيلهم البرلمانى، ورقة تستخدمها الصفوة السياسية الحاكمة لصالحها، إزاء بعض الضغوط السياسية التى تمارس عليها من الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية إزاء ضرورة تمثيل إسلام معتدل، على النمط التركى — لحزب العدالة والتنمية– فى التركيبة السياسية، ومن ثم يعد تمثيل الإخوان من قبيل تطبيقات نظرية الدمج الجزئى للإسلام السياسى فى داخل بعض مؤسسات المشاركة السياسية.

٣- مال الإخوان إلى استخدام خطاب، يرفض قتل الأبرياء وينتقد الولايات المتحدة، وسياسة ازدواج المعايير، وهو ما لا يختلف فى أساسياته، عن خطاب المؤسسة الرسمية الأزهرية، وبعض مناورات خطاب الصفوة الحاكمة الذى انتجته للاستهلاك الإعلامى. هذا الخطاب المناور، يحاول، أن يكتسب هامشاً للاستقلالية، والتوافق مع الخطابات السياسية الأخرى.

٤- فى أعقاب انهيار الدولة، والنظام السياسى البعثى، والصفوة العراقية الحاكمة، واحتلال التحالف الدولى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا للعراق، كان الإخوان ضد السياسة الأمريكية، ووظفوا مراحل الإعداد والحشد القتالى، فى تنظيم التظاهرات، وتعبئة الكوادر، ومحاولة قيادة المعارضة فى الشارع. إلا أن جهاز الدولة الأمنى، ترك مساحات حركة للرقابة، والضبط مع توظيفه لإستراتيجية الضربات الوقائية، والإنهاكية للجماعة، لوضعها دوماً فى موقف دفاعى.

٥- الضربات الأمنية الانتقائية — من قبيل القبض على بعض الكوادر المميزة للجماعة — باتت تشكل أحد ملامح استراتيجية المواجهة الأمنية للجماعة، وتلاحقت بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وبروز دور الجماعة الجماهيرى، وفى التظاهرات، ويرمى جهاز الدولة الأمنى من وراء هذا النمط من الضربات الانتقائية، أن تكون حاملة رسائل سياسية، مفادها أنها تحت السيطرة والرقابة والمتابعة الأمنية، والجماعة تجيد — عبر تاريخ صراعها مع نظام يوليو — تحليل الرسائل، والتعامل المرن معها[٣٤]. وثمة ما يشير إلى احتمالية ازدياد هذا النمط من الضربات الأمنية — الوقائية، فى المراحل القادمة،

خاصة قبل الاستحقاقات السياسية الهامة التى ستتم خلال عام ٢٠٠٥، وهى الاستفتاء على ولاية رئيس الجمهورية، وانتخابات مجلس الشعب.

٦- تشكل سنة ٢٠٠٥ نقطة تحول رئيسية فى مستقبل النظام السياسى المصرى وصفوته الحاكمة، وشرعيته فى ظل مطالبات داخلية تتزايد وتائر حضورها، بضرورة إجراء إصلاحات سياسية ذات طابع هيكلى فى بنية الدستور تسمح بإقامة جمهورية، برلمانية لدى البعض، وتأقيت مدة ولاية رئيس الجمهورية، بمدتين متتاليتين وعدم جواز تجديدها، وإعادة التوازن بين السلطات الثلاث، ورفض الجمهورية العائلية، كما ورد فى أحد بيانات أحزاب المعارضة السياسية، أو التوريث كما ورد على لسان بعض قادة جماعة الإخوان. وثمة ضغوط خارجية أمريكية وأوروبية، ومبادرات حاملة لتصورات إصلاحية خارجية، وآليات لتنفيذ برامج الإصلاح فى التعليم وتمكين المرأة، والصحافة والإصلاح، وهو ما تم دمجه فى المبادرة الأمريكية — الأوروبية وتتأسس المبادرات المختلفة، والأخيرة على تحليل للعوامل والأبنية السياسية والاجتماعية، والاقتصادية التى أدت إلى نمو المنظمات والظواهر الإسلامية السياسية الراديكالية، وتحولاتها العولمية، والتى تدور حول غياب المشاركة السياسية الديمقراطية، وضعف وتدهور أنظمة التعليم العام والجامعى وما بعدهما، والتعليم الدينى، وانتشار البطالة، وتدنى أوضاع المرأة وضعف نسب مشاركتها فى السياسة، ومحدودية حقوقها القانونية فى إطار نظم الأحوال الشخصية، وفى مراحل التعليم المختلفة...الخ.

إن المبادرات الأمريكية والأوروبية، منذ مبادرة كولن باول، حتى المبادرة المشتركة الأخيرة، تأسست على عدد من تقارير التنمية البشرية التى أعدتها مجموعة من الباحثين العرب، حتى لا يشكك صانعو الخطابات الدينية والقومية والرسمية فى مدى مصداقية معطياتها واتجاهاتها.

٧- أن موقف المؤسسة الدينية الرسمية، يمثل فى عمومه جزءاً من سياسة الدولة الرافضة للإصلاح من الخارج، مع تنشيط وتحفيز الخطابات القومية والإسلامية خصوصا، والدينية عموماً فى رفض الأطروحات الإصلاحية الغربية. ومن المعتاد أن تستفيد الدولة من المواقف — السياسية للمؤسسة

الدينية الرسمية، وأيضاً المواقف الأيديولوجية الوطنية والقومية. وتمثل سياسة توظيف مشاعر الغضب -ذات الجذر الدينى والوطنى- إزاء سياسات إسرائيل والولايات المتحدة، والتلاعب بالهواجس والأشباح والمخاوف السياسية فى الذاكرة المخيلة والتاريخية للجمهور من الغرب، المفهوم والتاريخ الاستعمارى، والإنجازات العلمية والتقنية والعسكرية، وفى الفنون والآداب .. الخ، إحدى أبرز ملامح الحالة السياسية — الدينية فى أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وحتى لحظة كتابة هذا الفصل. كما إن الصفوة المصرية الحاكمة تحقق أهدافاً عديدة بالتشجيع على هذا الاتجاه والتسامح السياسى معه، وهو الإمعان فى تصدير فزاعة إسلامية — قومية إلى الغرب، بأن ثمة برميل بارود سينفجر، حال فتح الباب أمام تطور ديمقراطى سليم، وإصلاحات شاملة، وأن الأوضاع الدينية الإسلامية، إذا تركت الأمور لصناديق الاقتراع، ستؤدى إلى إقامة دولة إسلامية بكل مترتبات ذلك على أوضاع الأقباط، وهو ما يمكن أن يشكل تهديداً للاستقرار السياسى فى مصر والمنطقة. أن الفزاعة الدينية — الإسلامية- الإخوانية والمبالغات بشأنها، تشكل المادة السياسية والأطروحة الأساسية للصفوة الحاكمة إزاء الضغوط الأمريكية — الأوروبية، ناهيك عن اللجوء إلى استراتيجية الدمج الجزئى لبعض الإخوان المسلمين فى النظام، مع استمرارية حظر الجماعة والضربات الوقائية، والإنهاكية المستمرة، هى بمثابة قبول بتهدئة جزئية، والأخذ ببعض مقولات المشاركة السياسية للتيار الإسلامى التى ترددها بعض الدوائر الغربية. من ناحية أخرى يتزايد التعاون المصرى، الأمريكى، -وفق ما ينشر إعلامياً نقلاً عن عناصر داخل الإدارة الجمهورية- فى مجال تبادل المعلومات والمتهمين والجناة، فى إطار الحرب العولمية ضد المنظمات الإرهابية، أو فى استخلاص الأدلة الجنائية والمعلومات من بعضهم.

٨- أن محور الصراع السياسى فى مصر، قبل الاستحقاقات السياسية لعام ٢٠٠٥ تدور ما بين ثلاثة أقطاب، هى أحزاب المعارضة السياسية، والصفوة الحاكمة ومعها جهاز الدولة والحزب الوطنى، وجماعة الإخوان المسلمين. إن إمعان النظر تحليلياً فى المشاهد السياسية يشير إلى أن الصراع حتى هذه اللحظة

ثنائى القطبية الصفوة الحاكمة، وجماعة الإخوان، وكلاهما يوظف الدين الإسلامى والسياسة الدينية إزاء الآخر، وإزاء قطاعات اجتماعية أخرى. الصفوة السياسية الحاكمة، تعتمد على جهاز الدولة الإعلامى والأمنى والإدارى – والمحليات– فى الحشد والتعبئة أثناء الانتخابات البرلمانية، وفى نقد باهت لأطروحات الجماعة، ومحاولة تعبئة عناصر مدنية تخشى من أيديولوجيا الإخوان الدينية – السياسية، ومن أشباح الدولة الدينية، وهو ما يجعل فئات من الأقباط المصريين تميل إلى تأييد الأوضاع الحالية – بما فيها من اختلالات بنائية، وتآكل فى نظام الشرعية السياسية على نحو متسارع – خوفاً من أن تؤدى أية إصلاحات عميقة أو جادة إلى وصول الجماعة إلى مقاليد السلطة بكل مترتبات نتائج وانعكاسات ذلك دينياً، وسياسياً، وثقافياً. إن فزاعة حافة الهاوية السياسية، إما استمرار الأوضاع الراهنة مع تحسين بسيط وطفيف، أو الإخوان والجماعات الإسلامية، ومن ثم الدولة الدينية، تبدو ناجحة نسبياً لأنها تضغط على تاريخ من المخاوف السياسية والفكرية إزاء الجماعة، من بعض العناصر الليبرالية واليسارية والناصرية فى الجماعة الثقافية والقوى السياسية، والأقباط.

٩- تواجه الجماعة – انطلاقاً من تحليل مواقفها وسلوكها السياسى– الضربات الوقائية، بسياسة المبادأة والمبادرة السياسية، وتعتمد فى ذلك على عدد من مصادر القوة يمكن إيجازها تمثيلاً لا حصراً فيما يلى:

أ) أنها تعتمد على حركة اجتماعية، ومراكز ثقل وتواجد داخل الخريطة الاجتماعية، وعبر شبكات اجتماعية تعتمد على بناء أواصر أيديولوجية واجتماعية،عبر سياسة اجتماعية مضادة فى مجالات التكافل الاجتماعية، سيما فى ظل ضعف وتراجع دور الحكومة التدخلى فى مجال السياسات الاجتماعية فى أعقاب سياسات إعادة الهيكلة والخصخصة، والإصلاح النقدى، الذى تقوضت بعض دعائمه.

ب) التركيز على أسلمة المجال الخاص وقضاياه وإشكالياته، واعتباره محوراً رئيسياً فى الانطلاق إلى المجال العام، وهو ما يبرز فى استثمار وتوظيف الطقوس والرموز وأنظمة الزى والعلامات الدينية الإسلامية، وهو ما يمثل

ظهيرا وداعما رمزيا للإنتاج السياسى الإخوانى، فى التعبئة السياسية، وفى التجنيد والحركة وسط الجمهور.

ج) توظيف مؤشرات تزايد الظهور الدينى وسط الجمهور، أياً كانت مصادره، سواء كانت الخطابات الوعظية الأزهرية، وبعض نزعات التصوف، أو خطابات الدعاة الجدد، أو تزايد مساحات حضور الخطابات الدينية الرسمية، فى أجهزة الدولة الإيديولوجية والدعائية كالصحف والمجلات، والتلفاز، والإذاعة، أو الخطابات الدينية المتلفزة من الفضائيات، وخطاب بعض الدعاة الإسلاميين المعولمين كالشيخ يوسف القرضاوى، وآخرين. إن بيئة التديين والأسلمة الوعظية والإفتائية والنقاب والحجاب، وانتشار اللحى، والكاسيتات الدينية، والأقراص المدمجة، والمواقع الإسلامية الإنترنتية، بل توظيف وانتشار المخاوف والذعر من الإسلام والجماعات الإسلامية الراديكالية عولمياً، يمثل ظهيراً نفسياً وثقافياً ورمزياً، يؤدى إلى دعم الجماعة، خاصة أن الصراع مع الصفوة الحكومية تكاد تتضاءل مساحته إلى حدود من الذى يسيطر على النطق باسم الإسلام سياسياً، أى صراع على المنظومة الرمزية والسياسية والقيمية الإسلامية فى علاقتها بجهاز الدولة.

إن خطورة انحصار الصراع على السيطرة الأيديولوجية على منظومة معيارية ورمزية للإسلام، أدى إلى نتائج بالغة الخطورة على مشروعية وبناء الدولة الحديثة، وهياكلها، إذ سمح ذلك للجمهور، من الموظفين فى جهاز الدولة، إلى وضع العلامات والرموز الدينية، والتسجيلات الدينية فى بعض المصاعد الكهربائية للهيئات، والوزارات، بل وبعض الصحف القومية الكبرى. أى أن ذلك أتاح للجمهور أن يبادر باتخاذ مواقف يعتقد بعضهم أنها جزء من حرياته فى المجال العام، عبر عمليات أسلمته، وهو ما يتناقض مع مفاهيم المواطنة، ويخل بالحريات الدينية المنصوص عليها دستورياً. كما أدت هذه السياسة إلى دخول أطراف عديدة لأسلمة المجال العام الاجتماعى والثقافى، سواء كمحاولة للسيطرة على المجال العام السياسى، أو عبر ظاهرة الحسبة الدينية عن طريق محاولة فرض وصاية دينية رسمية وأهلية على الإبداع فى مجالات الآداب والفنون والسينما، وعبر توظيف الآلية القضائية، أو

الشكاية إلى مجمع البحوث الإسلامية، وخاصة بعد صدور قرار وزير العدل بمنح عشرة من أعضاء المجمع حق الضبطية القضائية، وهو ما برز مؤخراً، بمصادرة عدد من الكتب الشيعية، والمجلات، وكتاب الأستاذ جمال البنا عن فشل الدولة الإسلامية الذى سبق نشره منذ عشر سنوات. ويلاحظ أن النزعة للحسبة الدينية، امتدت إلى المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية، عبر رفع بعض غلاة رجال الدين الأرثوذكس، دعاوى قضائية مستعجلة أمام القضاء الوقتى ومجلس الدولة لمنع عرض فيلم سينمائى، -"بحب السيما"- الذى يتناول حياة أسرة مسيحية مصرية، ثنائية المذهب، لأب أرثوذكسى متزمت وأم بروتستانتية، تحت دعاوى لا علاقة لفن السينما بها على الإطلاق، وتمثل خلطاً بين المعايير الدينية المذهبية، وبين المعايير الفنية والجمالية والنقدية فى تقويم الأعمال السينمائية، وهو ما يعنى أن ثمة حسبة مسيحية أرثوذكسية، بدأت تطل برأسها فى هذا الإطار، وثمة نزوع نحو تحالف دينى غير مكتوب، برز فى دعوة بعض عناصر داخل مجمع البحوث الإسلامية لرجال الدين الأقباط الأرثوذكس، بتقديم طلب منع عرض الفيلم إلى المجمع، وهو ما أدى إلى تقديم هؤلاء للشكوى(٣٥).

إن دلالة الواقعة آنفة الذكر، أن ثمة نزوعاً كى يقتسم رجال المؤسستين الدينيتين الرسميتين —الإسلامية والمسيحية الأرثوذكسية – مواقع القوة الرمزية– الدينية والمذهبية السنية، والأرثوذكسية. إن هذا الاتجاه يعد خصماً من الدولة الحديثة وهياكلها ومعاييرها الدستورية، والقانونية والرمزية، وهو ما يجرف من شرعيتها لصالح القوى والجماعات السياسية الدينية، من ناحية يستفيد الإخوان والقوى الإسلامية، من هذا الاتجاه لثنائية الصراع على الدين بين قطبين هما، الصفوة الحاكمة والإخوان والقوى المساندة لكليهما، ودعم تحويل المؤسسة الأرثوذكسية إلى ممثل سياسى للأقباط الأرثوذكس تحديداً، والمسيحيين المصريين عموماً!.

تشكل سياسة تديين المجال العام ورموزه وطقوسه وقائمة الجدل والسجال العام، مصادر دعم لتحرك لجماعة الإخوان المسلمين، ومؤيديها، ولخطابات إسلامية عديدة، وهو ما يعد خصماً من النخبة الحاكمة التى تضطر إلى تعويض نقص المشروعية السياسية الفادح، وعجزها الأيديولوجى البين فى مجال توظيف الدين، إلى اعتمادها على جهاز الدولة الأمنى والرقابى، الذى يخوض الصراع ضارياً — كما كان الأمر منذ

عقدين ويزيد، - بعيداً عن إطار سياسى وثقافى وإعلامى يتسم بالعقلانية، والحداثة، ودولة القانون، يسمح بخوض الصراع فى إطار حزمة من الأدوات المتكاملة، الأمر الذى يدفع الإخوان إلى الواجهة، إزاء ضعف سياسى بيّن، ووهن شديد فى بنية المشروعية السياسية، وضربات وقائية وإنهاكية للجماعة.

د- تقوم السياسة الجديدة للجماعة بعد وصول السيد/ محمد مهدى عاكف إلى موقع المرشد العام السابع، وهو رجل تنظيم وحركة مخضرم، وممن يغلبون السياسة العملية على اعتبارات اللغو الأيديولوجى التقليدى والمعمم فى العمل، ومعه نائبه محمد السيد حبيب، وعناصر أخرى أكثر مرونة وحساسية نسبية لمتغيرات البيئة العولمية، وانعكاساتها الإقليمية، والمصرية مثل عبد المنعم أبو الفتوح عضو مكتب الأرشاد، إلى ما نطلق عليه سياسة المبادأة، ونقصد بها قيام الجماعة بإصدار بيانات سريعة فى القضايا والظواهر والمشكلات المصرية والعربية، والعالمية، والانخراط النشط فى السجال والجدل العام السياسى والاجتماعى والاقتصادى، والندوات والمؤتمرات والتظاهرات السياسية.

والمبادرة بالأفكار، ومشروعات العمل السياسى مع القوى والأحزاب السياسية المعارضة المشروعة قانوناً. ويعتبر الهدف من سياسة المبادأة، يتمثل فى المساهمة فى تحديد قوائم الجدل العام السياسى، وعدم الركون إلى الانتظار، وردود الأفعال إزاء مواقف الآخرين، وتحديداً الصفوة الحاكمة، والأهم جهاز الدولة الأمنى.

هـ- قامت الجماعة مؤخراً بأربعة مبادرات فى إطار سياسة المبادأة، أولها: إنشاء مركز سواسية لحقوق الإنسان، فى محاولة لتوظيفه كأداة دفاعية فى عمل الجماعة بحيث تتلاءم مع لغة ومفاهيم ومصطلحات المجتمع المدنى العولمى، والإقليمى، والقومى، وربما يكون مقدمة لبناء شبكات على المستويات الثلاثة. وثانيهما: الاستجابة السريعة للمبادرات الأمريكية - الأوروبية حول الإصلاح فى الشرق الأوسط، بإطلاق مبادرة الإخوان للإصلاح(٣٦)، وهى برنامج سبق وقدم فى إحدى دوائر محافظة الجيزة، فى انتخابات مجلس الشعب لعام ٢٠٠٠، مع إضافة بعض التعديلات المحدودة عليه، وهو ما يمثل نزعة لتطويق سياسة الفزاعة الإخوانية التى توظفها الصفوة الحاكمة خارجياً، وداخلياً، ومحاولة الالتفاف عليها، فضلاً عن أنها

رسالة إلى جهات عديدة دولية، وداخلية تشير إلى ديناميكية الجماعة وعدم تحجرها، وأنها طرف مسئول فى المعادلة السياسية.

وثالثها: الحوار مع عناصر تنتمى إلى المجموعة الأوروبية، فى اكتشاف للنوايا وتبادل الرسائل السياسية. ورابعها: المبادرة بالتحرك نحو أحزاب المعارضة لمحاولة كسر الحصار الذى تديره الصفوة الحاكمة وجهاز الدولة مع أحزاب المعارضة إزاء الجماعة، مقابل بعض المزايا السياسية المحدودة — الانتخابية تحديداً فى الشورى والشعب –، وذلك عن طريق محاولة عمل تنسيق مع الأحزاب حول قضايا الإصلاح السياسى.

ويبدو أن أحزاب المعارضة الأساسية، نزعت نحو استمرارية سياسة حصار الجماعة وعزلها، وهو ما يصب فى صالح الحكم والحزب الوطنى من ناحية، وربما تستفيد منه بعض الأحزاب فى المناورات حول نسب تمثيلها البرلمانى أثناء سنة الاستحقاقات السياسية الحرجة عام ٢٠٠٥، فى إطار تضافر المطالب الداخلية والدولية، بضرورات إصلاحات سياسية واجتماعية وتعليمية ودينية، وبروز مؤشرات استجابة محدودة وجزئية من الحكم، فى مواجهة أية إجراءات وترتيبات وتدابير سياسية وقانونية ذات طابع بنائى.

و– إصلاح الخطاب والتعليم الدينى فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث تدافعت المطالبات والضغوط الأمريكية — الأوروبية على الدول العربية، وخاصة السعودية ومصر، ودول الخليج كالكويت والإمارات .. إلخ، بضرورة إصلاح نظم التعليم الدينى، ومناهجه، فضلاً عن تطوير الخطابات الدينية. ويبدو أن الدافع وراء هذه المطالب الخارجية، والتى سبق وطالب بها باحثون ومفكرون مصريون وعرب منذ عقود، ولم تلتفت إليها الصفوات الحاكمة، والمصرية تحديداً، هو الربط بين أنماط وبنى الخطابات والتعليم الدينى التقليدى والمحافظ، وبين الحركة الإسلامية السياسية العولمية مع القاعدة وأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعدها، حتى تفجيرات قطار مدريد التى تمت فى مارس ٢٠٠٤. ويمكن القول أن الاستجابات الرسمية، تتسم بالمناورة حيناً، والأداء البيروقراطى للإدارة المصرية. ثم إدخال مفهوم الخطاب الدينى، وضرورة إصلاحه، وتحديثه — تستخدم الصفتان فى الخطابات الرسمية–، لكن دونما تصور معمق وموضوعى للمفهوم وبنيته، ومواطن الخلل والأزمة داخله،

وقصارى ما يمكن التوصل إليه بعض المشكلات العامة التى تسرى على الخطابات الدينية كما تسرى على التعليم الدينى، بل ويمكن أن تطلق على الخطابات الأخرى السياسية والتعليمية .. الخ. أن هذا النمط من التوظيفات الإصطلاحية فى الإنشاء البيانى للخطابات الرسمية، يساهم فى إعاقة التوظيف العلمى والتحليلى لبنية الإصطلاحات العلمية المعاصرة فى مجال العلوم الاجتماعية، فى تطوير فهمنا، وتحليلنا لبعض المشكلات السياسية والاجتماعية والدينية. ثم أن غالبية اللقاءات التى دعا إليها وزير الأوقاف، ولجنة الشئون الدينية بمجلس الشعب، وما صدر عنها من تقارير، بما فيها تقرير لجنة الإعلام المتفرعة من لجنة السياسات بالحزب الوطنى. استندت على ملاحظات عامة، أو انطباعات للمشاركين فيها، ولم تؤسس على دراسات معمقة وقطاعية عن الخطابات الدينية- وليس الخطاب بالمفرد كما شاع عن خطأ علمى — السائدة فى سوق إنتاج الخطابات، ومن ثم نحن إزاء نمط من الاستجابات الرسمية التى يمكن وصفها بالتبسيط، والمناورة. ويبدو أن هذا النمط من التبسيط، هو الإيحاء للدول الضاغطة بأن ثمة استجابة لمطالبها حرصاً على العلاقات والمعونات والقروض، ثم عدم إغضاب مراكز الثقل الدينى الرسمى، وحتى لا تتعرض لانتقادات بالإضافة إلى مواقف الإخوان المسلمين من هذا الاتجاه. من ناحية أخرى حاولت الحكومة من خلال مجلس المحافظين[٣٧] الوقوف ضد عمليات توسع بناء المعاهد الأزهرية، إلا أن ذلك وجد معارضة واضحة من الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر،من خلال القرار الصادر بتاريخ ٢٦ مايو ٢٠٠٤، وبعض كبار المشايخ الأزهريين، الذين يحاولون تحدى هذا القرار عملياً، وفق المنشور صحفياً نقلاً عن بعضهم.

ودار هذا الصراع فى ظل الفراغ السياسى المديد، وجمود هياكل المشاركة وركود الحياة السياسية، وعدم تجديد الصفوة الحاكمة، فى ظل هيمنة جيلية تنتمي إلى جيل ما قبل وما بعد الحرب العالمية الثانية، أدى إلى شيخوخة سياسية، فضلاً عن فقدان الصفوة الحاكمة لمنظومة أيديولوجية ورمزية تتسم بالكفاءة والجاذبية لصالح مجموعة من الشعارات العامة التى يعاد إنتاجها، ولا تستطيع أن تلعب أية أدوار تعبوية أو إلهامية، ومن ثم أصبحت صنوا لفقدان المصداقية ولخواء المعانى السياسية الرسمية. وترتب على ما سبق فقدان المواجهة الرسمية لجماعة الإخوان لأطر رمزية

وسياسية أوسع نطاقاً وجاذبية، الأمر الذى أدى إلى حصر الصراع فى من يملك احتكار لعبة توظيف الدين الإسلامى فى السياسية المصرية، فى ظل هامشية وضعف أحزاب المعارضة السياسية. لاشك أن هذا الانحصار للصراع فى حيازة واحتكار النطق بالدين، وعليه، وبه فى الصراع السياسى، ساهم فى تآكل مصادر الشرعية السياسية للنظام، والحكم، وأثر بشدة على مواريث التحديث والحداثة السياسية والقانونية، وهى أمور تمثل فائض مزايا للتيارات الأصولية الدينية أياً كانت.

والسؤال الذى نطرحه فى نهاية هذا الفصل هو: ما هى الاحتمالات - أو السيناريوهات - المحتملة لعلاقة الدولة والحكم بالجماعات الإسلامية، وخاصة جماعة الإخوان، فى ظل الإفراج المتدرج عن الجماعات الإسلامية الراديكالية - الجماعة الإسلامية والجهاد-[٣٨] بعد إعلان التوبة ومبادرة وقف العنف، وأيضا فى ظل بيئة دولية جديدة ومتحولة.

س: كيف يمكن بناء تصور مستقبلى للعلاقة بين الدولة وتيار الإسلام السياسى الراديكالى، وجماعة الإخوان المسلمين، خاصة بعد المراجعات الأخيرة؟

بناء التصورات المستقبلية عملية معقدة، وتعتمد على توافر بنية معلوماتية يتوافر فيها الحد الأدنى من الانضباط والدقة والصدقية، حتى يستطيع الباحث - أياً كان انتماؤه الفكرى والسياسى وأدواته المنهجية - أن يوظف آلته الإصطلاحية والنظرية والمنهجية فى مقاربة الظواهر والخطابات والإنتاج الرمزى فى الحقول الدينية. وعملية بناء التصورات والسنارات - السيناريوهات - حول مستقبل العلاقة بين الإخوان والتيار الإسلامى عموماً، وبين الدولة المصرية، ليست ممارسة ذهنية أو نظرية بسيطة، لأنها تحتاج إلى بنيات معلوماتية فى حقول عديدة منها: التعليم، والاقتصاد، والقيم، والثقافة، والإعلام، والأحزاب السياسية، أوضاع الصفوة السياسية الحاكمة واحتمالات تجديدها، ونوعية الأشخاص المرشحين للتجنيد داخلها، ومستقبل ظاهرة الشيخوخة السياسية، وأنماط التكوين السياسى، والعلمى لهؤلاء الشخصيات وتوجهاتهم، وسياسات الأمن .. الخ.

ويمكن بناء سنارات – إذا شئنا استعارة نحت أستاذنا إسماعيل صبرى عبد الله كبديل عن سيناريوهات–، لكن ستكون عامة، ومبسطة، ومن هنا فإن الحذر والحيطة واجبان خاصة وأن أبعاد التفاعل مع البيئة العالمية لم تتحدد تأثيراتها النهائية بعد.

أولاً: هناك معطيات فى تاريخية العلاقة بين الدولة والدين والجماعات الراديكالية لابد من أخذها فى الحسبان منها:

١–أن الدولة المصرية وأجهزتها تعتبر أن الدين هو أحد أخطر المناطق سخونة والتهاباً فى السياسة المصرية، ومن ثم تعتبر الدخول إلى هذه المنطقة عن غير طريقها هو أمر بالغ الخطورة على السياسة والصفوة الحاكمة. ومن هنا فإن الدين الإسلامى – فى إدراك صفوة الحكم منذ تأسيس نظام يوليو– يمثل نطاقاً محجوزاً للدولة والصفوة السياسية والحكومة، تديره مباشرة عبر جهازها الأمنى والسياسى والإيديولوجى، والمؤسسة الدينية الرسمية.

٢–تاريخ نظام يوليو مع الحقل الدينى هو تاريخ التوظيف النفعى والسياسى والبراجماتى للدين فى السياسة والشرعية ومواجهة الخصوم من التيارات الحديثة والمعاصرة شبه المعلنة، وأيضاً إزاء الإخوان والجماعات الإسلامية الراديكالية. الصفوة الحاكمة والحكومات المتعاقبة أرادت احتكار الدين، والحداثة، والعولمة والتقدم والإصلاح. واعتقدت صفوة يوليو ببساطة أنها تستطيع امتلاك كل شئ، الرموز، والأفكار والمشاعر والتاريخ، ومن ثم لم تستطع إلا فيما ندّر من أفكار فى المرحلة الناصرية، أن تطرح مشروعات إصلاحية فى الحقل الدينى – مؤسسات وخطابات وشخوصاً .. الخ–، بل نستطيع أن نقول أنها عسكرت الدين، وركزت على جوانبه التعبوية، واستنفرت تعبيراته الراديكالية والرمزية حول الهوية فى السياسات الخارجية، والاجتماعية والتعليمية والإعلامية، بل أنها اختصرت الهوية –فى العقود الماضية– فى بعض أبعادها، حيث حاولت تنميط الهوية، مع الجماعات والمؤسسة الرسمية والإخوان، وأئمة الغضب، وفقهاء الشوارع والحوارى من الشباب صغير السن الذى يفتى غالبه بلا علم. كل هذه القوى حولت تمثيلات الإسلام الرمزية والطقوسية إلى أنها الهوية فقط، وهو أمر يكشف عن سياسة

لتبسيط الهوية ذات الطبيعة المركبة، وتنميطها أو الزعم بذلك، وهى عملية إيديولوجية بشرية وراءها أهداف سياسية ومصالح محضة لبعض الجماعات.

٣- إن ظواهر العنف السياسى والاجتماعى والرمزى الإسلامى الراديكالى، هى نتاج لإختلالات فى بنى السياسة والثقافة والتعليم، والاقتصاد والقيم، ومن ثم فهى رهينة معالجة هذه الاختلالات عبر رؤية إصلاحية شاملة، وتصور للعلاقة بين الحقل الدينى وحقول السياسة واللغة والرموز والتعليم والإعلام والاقتصاد.. إلخ.

٤- الحقل الدينى مركب، ولا يتعين اختصاره فى معالجات المؤسسة الدينية الرسمية، والمؤسسة الأمنية، لأن الأداتين الدعوية الرسمية، والأمنية هما مجرد عنصرين ضمن شبكة من الأدوات لابد أن يتم التعامل معها، وبها فى إطار دولة القانون الحديث، والديمقراطية والإصلاح السياسى الشامل، وضرب أوكار الفساد، أياً كانت مواقعها فى إطار الصفوة أو فى أوساط جماهيرية. والعنف هو ابن شرعى للديكتاتورية — والفساد وبؤس النظامين التعليمى والإعلامى وتدهور ثقافة بلد من البلدان – وعدم قدرتها على تلبية المطالب الفردية والجماعية للمعانى والرموز والاحتياجات لموقف الشخص إزاء الذات والجماعة والعالم، مع تعقيدات هذه الأبعاد وغيرها الآن.

٥- إن الجماعات الراديكالية لا يمكن اختصارها فى بعد واحد، وهو السلوك السياسى العنيف،بل هناك تجلياتها الراديكالية فى العنف الرمزى، والاجتماعى، ومن ثم يمكن القول أن أى تقييم وبناء تصور حول الجماعات ومستقبل علاقاتها بالدولة، لابد أن يراعى أمراً بالغ الأهمية، وهو التحول فى ظواهر ومنظمات الإسلام السياسى عموماً، بل والمؤسسة الرسمية من مجال العمل السياسى المباشر إلى المجال الاجتماعى. هذا الانتقال مرجعه تصدى الآلة الأمنية الرسمية للعنف وضبط امتداداته بعد ١٩٩٧، وحادث الدير البحرى الخطير. وتخفيض معدلات العنف اللامشروع عبر العنف المشروع المحتكر بواسطة الدولة، أدى إلى تغيير استراتيجية الجماعات الإسلامية السياسية إلى إعادة بناء وتركيب وتكييف الفضاءات الأسرية والاجتماعية والتعليمية، عبر استراتيجية الأسلمة من أسفل، عبر أنظمة الزى، والكاسيتات، والأسطوانات

المدمجة، وبناء المواقع على شبكة الإنترنت، وأساليب الدعوة والتجنيد فى الشوارع، والحوارى، وفى المنزل وبين الجيران، وفى العمل عبر إضفاء الصبغة الدينية على المكاتب ولغة الخطابات اليومية، وامتداد نظام الزى المؤسلم إلى الأطفال، إلى آخر تجليات استراتيجية الأسلمة من أسفل للهروب من المواجهات المباشرة مع جهاز الدولة الأمنى.

٦-اللغة ومفرداتها فى الخطاب اليومى لعناصر عديدة فى الصفوة السياسية. تتداخل فيها اللغة والرموز الدينية، وهى ظاهرة مصرية وإسلامية قديمة، لكن مساحات التناصات فى اللغة اليومية مشاع بين لغة الصفوة والجهاز الإدارى وجهاز الدولة عموماً، وبين الجماعات والإخوان المسلمين والمؤسسة الدينية والتعليمية والصحفية والإعلامية والفنية. وهناك رهانات تمثيلية على اللغة وبها لكسب الجماهيرية، وهناك تواطؤات على اللغة الدينية، وبها. المشاهد اليومية مفعمة بالاحتقانات، والتشرنقات وتداخل النزعة الهجومية والدفاعية بالدين إزاء الآخرين داخل الأمة، وخارجها، واستنفار للطابع الدفاعى التاريخى للإسلام كعقيدة وشريعة وثقافة إزاء إحساس عام بالخوف من الآخرين — الولايات المتحدة وإسرائيل والدول الأوروبية –، وإزاء إحساس عميق بمخاطر حول الهوية. والدور التاريخى والدفاعى للإسلام عن الهوية ليس جديداً فى تاريخ مصر إزاء الاستعمار عموماً والبريطانى تحديداً، لكن الجديد والخطير هو تسطيح مسألة الهوية وضحالة ردود بعض — أو غالب– الخطابات الدينية الإسلامية، والقومية إزاءها، أو تجاه مخاطر متوهمة تنتجها أخيلة سياسية أيديولوجية محدودة التكوين العلمى والكفاءة، وتتلاعب بهذه الأوهام المتخيلة فى التعبئة والحشد السياسى والتغيير السياسى التدريجى للواقع الموضوعى وإعادة تكييفه على المدى البعيد. هناك تفاعلات، وتغيرات تتم بسرعة، وفى مناطق، ومساحات اجتماعية وثقافية عديدة، وبين الحين والآخر تتحول بعض التراكمات إلى تحول نوعى يصب فى صالح الجماعات الإسلامية السياسية.

٧-هناك حالة "دروشة سياسية– دينية" تعتمد على الغوغائية فى بعض الخطابات السياسية، بحيث تغلب شعارات عامة وغامضة كسلاح رمزى للهجوم على أية محاولة جادة للتعامل العلمى مع مشاكلنا المتعددة والمعقدة،

ولإسكات أصوات علمية تحاول رسم خريطة لمشاكلنا وأولويات قائمة الأعمال الأساسية. والدروشة السياسية الدينية ليست حكراً على المعارضات الإسلامية، وإنما يشارك فيها عناصر من المعارضات القومية والناصرية والليبرالية، والأخطر هو مشاركة قادة من الحزب الحاكم وعناصر بارزة فى الصفوة السياسية الحاكمة فى ذلك. هذا المنحى فى منطوق الخطابات بات يمثل سمت صفوة وجماهير، أى شعبوية دينية — سياسية من نمط جديد.

٨-أوضاع الصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة والتكنوقراط والبيروقراط فى خطر بالغ، من زاوية مدى قدرة الصفوات على توجيه وإدارة الجماهير، لأن نزعة تديين الخطابات السياسية، والاجتماعية، والثقافية هندستها ورعتها خلال العقود الماضية — عبر الإعلام والصحافة والثقافة والتعليم والوعظ الدينى الحكومى —، أثمرت الآن فى خروج عقل الشارع من قمقمه، وبروز بعض المفتين فى بعض التخصصات، والظواهر عبر استخدام بعض الشعارات والمقولات الدينية. كما تحدث البعض، مثل ما حدث فى معرض الكتاب، عن العلاقات الدولية، وتحليل بعض السياسات، عبر لغة اصطلاحية ومقاربات تحليلية محددة، يقف بعضهم من تخصصات مختلفة للهجوم على المحاضرين واتهامهم فى دينهم وانتماءاتهم لمجرد تحليل مواضعات العلاقات بين الدول وكيف يمكن التعامل معها! ، كل ذلك من خلال خطاب دينى عام، لا ينطوى على تحليل مضاد للعلاقات بين الدول .. الخ. تجد هذا فى الجيولوجيا والفلسفة والطب والصيدلة والهندسة والمعلومات .. الخ! ثمة حركة زاحفة لإلغاء التمايزات بين خطابات الصفوة، وخطابات الشارع ونزوع نحو هيمنة لغة الشارع على الجدل العام! ! ولغة العامة، على لغة الخاصة من المتخصصين.

٩-ثمة اتجاه لمحاولة فرض اللغو والمقولات الدينية على كافة فروع المعرفة والتخصصات، وهو أمر ذو خطورة استثنائية، لأنه يعنى أنه لا ضرورة للعلم والتعليم والخبرة.

١٠- الفضاءات الاجتماعية العامة والخاصة تنطوى على احتقانات تتزايد، وتبرز فى اللغة وأشكال النبذ والتشرنقات المتبادلة على أساس دينى ومذهبى، ونمط استخدام الرموز الدينية والإشارات على نحو ينذر بخطر فى بيئة مترعة

بالأزمات المتكالبة، والخوف، والعنف الرمزى واللغوى..، وهو ما يبرز فى استخدام بعض المسلمين، والأقباط الأرثوذكس لإشارات وعلامات دينية إسلامية ومسيحية على المركبات الخاصة، ومحاولة عناصر من الأكليروس النيابة عن الأقباط فى تمثيلاتهم بالمجال الاجتماعى، فضلاً عن دعاوى الحسبة المسيحية الأرثوذكسية، كما حدث فى واقعة رفع دعاوى لمنع فيلم "بحب السيما" بتهمة إزدراء الدين المسيحى، بل وتحريض بعض غلاة الأكليروس المتشددين للشباب للتظاهر، بل والعنف الرمزى.

١١- أى تصور لمستقبل العلاقة بين الدولة والجماعات سيعتمد على حركة طرفى العلاقة سواء فى بلورة تصورات حول الدولة هل هى حديثة أم دينية — فى أطر معولة –، هل هناك رؤى إصلاحية للبنى الفقهية أم لا؟ هل هناك مفاهيم إصلاحية للسياسة والتعليم والثقافة والقيم والأخلاق أم لا؟ .. نحن إزاء تراكمات أكثر من نصف قرن من الارتباكات والأخطاء. وأخطر ما فى المشهد المصرى الآن، هو تصدى البعض من غير المتخصصين الذين يتصدرون منابر الفكر والسياسة والصحافة والإعلام والدين. يمكن الحوار بين الأكفاء أياً كانت خلافاتهم جذرية، ويمكن بلورة قواسم مشتركة فيما بينهم، المشكلة الأخطر هى بروز مجموعة من الدعاة الذين يتداخلون فى الحوار العام، محاولين، فرض بعض مقولاتهم الفقهية، بوصفها الحقيقة، والمرجع المعيارى فى تقويم كافة الخطابات وبعض وجهاء الحياة العامة، ممن يعيدون إنتاج مقولات عامة تجاوزت زمانها وعالمها.

وفى ضوء الضوابط السابقة، يمكن بلورة بعض الاتجاهات الأولية فيما يلى:

١- استمرارية "سياسة الخطوة خطوة" فى الإصلاحات الجزئية السياسية، مع فتح بعض ملفات الفساد كجزء من "ماكياج سياسى" للمرحلة القادمة لمواجهة ضغوطات الخارج، واعتبار أن أية إصلاحات شاملة تنذر بخطر إشاعة عدم الاستقرار، وتوليد ضغوط حول طبيعة الدولة، من جانب الإخوان والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، وجماعات الدعوة والإحسان وفقهاء ووعاظ الغضب، ودعاة الشوارع والأرياف، وما يمكن أن يشكله أى إصلاح شامل من تأثير على أوضاع الأقباط والقوى العلمانية! .. وهذا الاتجاه يرمى إلى تجميع

بعض مثقفى المؤسسة الرسمية، والعناصر شبه العلمانية، والأقباط إلى جانب هذا الاتجاه خوفاً من الضغوط المحتملة إذا ما فتح باب الإصلاح الدستورى والسياسى الشامل.

٢- استمرارية تأميم الدولة للدين فى السياسة مع بعض المرونة ومواجهة أية محاولة لتوظيف الإسلام فى العمل السياسى إلا من خلال سياسات الدولة، فى ظل غياب رؤية متكاملة حول العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع والعصر والقيم، أى فى إطار تصور إصلاحى شامل، وحداثى أو ما بعد ذلك.

٣- استمرارية استراتيجية الضربات الوقائية إزاء الجماعات الإسلامية السياسية[٣٩] والإخوان، أو امتدادات بعض المنظمات كشبكة القاعدة وحزب التحرير الإسلامى. ضربات إزاء الجماعات المذهبية الصغيرة —كالشيعة، أو القرآنيين، أو البهائيين–، والتى تحاول الانتشار داخل بنية ونسيج الإسلام السنى المصرى، وذلك لإثبات سّنية الصفوة الحاكمة وأجهزتها، ويمكن توقع بعض المرونة فى أحيان أخرى، لتلافى بعض الانتقادات التى يمكن أن توجه إليها من لجنة الحريات الدينية بالكونجرس، وتقارير بعض المنظمات الدفاعية عن الحريات الدينية، كبيت الحرية .. إلخ.

٤- تصدى أجهزة الدولة الأمنية لجماعات ادعاء النبوة، والمجموعات الدينية التخليطية الجديدة بين الأديان —والعياذ بالله–، وهى عناصر قلقة ولديها مشاكل، ويسهل تجنيدها فى هذا النمط من المجموعات الصغيرة والسرية، ولابد من دراسة علمية لهذه المجموعات من خلال الأساليب العلمية المختلفة.

٥- استمرارية ظاهرة الدعاة الشباب الجدد، أو "الدعاة الكاجوال" لأن خطابهم العام بسيط، ومعاصر، وذو طابع أخلاقى عام، لا يناقش جوهر الأسئلة الدينية، ولا يطرح قضايا الثروة والسلطة والسياسة، ويركز على بعض الشكليات لتلبية احتياجات نفسية لدى فئات اجتماعية عليا، ووسطى — وسطى لا تريد فتح ملفات ثرواتها من أين جاءت، ولا سلوكها الشخصى، وإنما تريد غطاء دينياً أخلاقياً عاماً وبراجماتياً يضفى توازناً ما على شخصياتهم وتسكين بعض القلق النفسى — الدينى، من جراء أسلمة المجالين

العام، والخاص، وقائمة أعمال الجدل والسجال العام فى مصر. هذا النمط من الخطابات سيستمر، بل وسيمثل جزءاً من بيئة إعادة تكييف الساحة الاجتماعية فى مصر وفى المنطقة العربية. ويعود انتشار خطابات "الدعاة الكاجوال" إلى عقم جمود بعض الخطابات الدينية الرسمية- الحكومية، وعنف الخطابات الإسلامية السياسية، وتشددها وتركيزها على أمور سلوكية وعقيدية، يبدو أن بعض الفئات الاجتماعية العليا لا تحتملها.

٦- ستلعب خطابات الدعاة الشباب الجدد، دوراً فى تهيئة وتسهيل عمليات السيطرة على المجال الاجتماعى رمزياً ونفسياً وسلوكياً، وسوف تتداخل خطابات أخرى محافظة وتقليدية كى تقطف ثمار الدور الذى يلعبه الدعاة الجدد.

٧- ستستمر عمليات "الدمج الجزئى" لعناصر داخل بعض المؤسسات كالبرلمان مع الضربات الإجهاضية، المتتالية للإخوان وأية جماعات إسلامية راديكالية أخرى تبرز، مع سياسة دينية مكثفة للصفوة والحكومة — أياً كانت- لفك الارتباط بين الجماعات واحتكار تمثيل الإسلام كديانة وعقيدة وثقافة.

٨- استمرارية المصالحة مع الجماعات الراديكالية مع المراقبة اللصيقة للأنشطة والتحركات التنظيمية، طالما ظلت فى حالة كمون ونعومة لأنشطة دعوية تدعو ضد العنف مع عدم التطرق للسلطة والثروة وهياكلها وطبيعة الدولة والقانون.ويمكن توقع التسامح الحكومى مع الخطاب التقليدى إزاء المرأة ونظام الزى والاشارات ، طالما ظل فى إطار الدعوة والوعظ والإرشاد الدينى. وهو ما قد يؤدى إلى عدم السيطرة مستقبلا على انعكاساته السياسية.كما يمكن توقع ضربات لعناصر تحاول الانتقال إلى العمل التنظيمى والتجنيدى والتعبوى العنيف. يمكن توقع تهدئة مع الإخوان مؤقتة إذا ما تمت عمليات عنيفة أو كشف الجهاز الأمنى عن تحركات تنظيمية أو تجنيدية فى بعض الأماكن أو القطاعات من قبل بعض الجماعات الراديكالية الإسلامية، الجديدة، أو عودة عناصر من الجماعة الإسلامية، والجهاد للعمل التنظيمى، والحركى العنيف، إلا أن المؤشرات السياسية تشير إلى أن الصراع مع جماعة الإخوان سيكون ضاريا خلال المرحلة القادمة وحتى الاستحقاقات الرئاسية

والبرلمانية فى عام ٢٠٠٥ ، وما بعده إلى حين حسم مسألة الخلافة السياسية ومستقبل النظام وأطره الدستورية والسياسية.

٩- المصالحة مع الراديكاليين ومراجعاتهم، تعنى مواجهة مع خصم آخر كالإخوان المسلمين، كما هو واضح من متابعة ما ينشر إعلاميا من الطرفين منذ عام ١٩٩٥، وحتى الآن، وهى أمور تتعلق بالتوازنات السياسية وأساليب التعبئة السياسية والأمنية والإعلامية الحكومية.

١٠-ستستمر "ورقة الإسلام السياسى"، موضوعاً للمناورة، والتواطؤ والضغط من الإمبريالية العولمية الأمريكية، وحلفائها، وأوروبا وبين مصر والدول العربية، حينا سيكون تواطؤا، وحينا آخر ستوظف ورقة حقوق إنسان، إذا كانت مواقف مصر الرسمية إزاء إسرائيل متشددة فى الحقوق العربية ... الخ. وهو ما برز مؤخراً ، فى آخر تقارير لجنة الحريات الدينية، التى تحدثت عن انتهاك للحقوق السياسية لجماعة الإخوان المسلمين والقرآنيين والشيعة والبهائيين، وشهود يهوا، بعد أن كان التركيز سابقاً على الحقوق الدينية للأقباط أساساً.

١١-لا ينبغى أن ننسى أن الولايات المتحدة هى التى وظفت الإسلام السياسى، إزاء الناصرية، والماركسية كحائط صد أيديولوجى ونفسى أيام الحرب الباردة، وفى إطار العلاقات بين عرب الماء وعرب النفط، بين الصحراء والمدينة، وفى إطار إسلام محافظ ضد إسلام محافظ آخر، يرفع شعارات "ثورية" و"راديكالية" زاعقة كما كان الأمر فى العراق وليبيا وسوريا. كما استخدمت الولايات المتحدة إسلام المحافظين فى المنطقة ضد الاتحاد السوفيتى، وتواطأت مع المنظمات التى كانت قائمة هناك بمعسكراتها وتدريباتها وعملياتها. المواجهة الراهنة بين الإمبريالية الأمريكية العولمية، – نستخدم الإصطلاح لعدم دقة إصطلاح الإمبراطورية الكونية المجازى الذى استعمل أخيراً – وبين الإسلام الراديكالى كشبكة القاعدة، قد ينتج عنها نظائر وأشباه أخرى، إلا أن ورقتى الدين الإسلامى، والمسيحية الشرقية هما جزء من أوراقها السياسية والإستراتيجية فى الضغط، أو التلاعب بها، أو

التدخل المسلح تحت مسميات الحرب على الإرهاب ، أو الشر أو تحت الشعار الذائع (التدخل الإنسانى).

هذا السنار الوسيط بين سنار المواجهة الشاملة بين الدولة والحكم والجماعات والإخوان، وسنار الدمج الكلى للتيار الإسلامى، يظل السنار الوسيط الذى طرحناه هو الأكثر رجحانا فى تقديرنا.[٤٠]

خاتمة وجيزة

ثمة ضرورة ملحة لإبداع رؤى جديدة واجتهادية، سياسية ودينية حول العلاقة بين الدين والدولة تحاول أن تنطلق من دراسة لتاريخية العلاقة، وأزماتها، وتراكماتها العديدة، وانعكاساتها على الحقول المجتمعية العديدة، وبين التجارب المقارنة، مع الوضع فى الحسبان ظواهر العولمة الدينية والسياسية.

تبدو الحاجة لاجتهادات جديدة سياسية وفقهية وفكرية للخروج من دائرة المشكلات المعقدة، والمتكالبة التى باتت تسم العلاقة الاحتكارية للإسلام من قبل الصفوة السياسية والحكم، أو نزاعها عليه من قبل الإخوان والتيار الإسلامى، وانتشار عمليات اختطاف عديدة، من قبل أفراد وجماعات أخرى. ثمة مشكلات وإشكاليات تواجه العقل النقلى إزاء تحولات العالم المعولم، ومن ثم يبدو مهما تطوير التعليم الدينى والعام، وسياسات ومحتوى العمليات التعليمية، فضلا عن الحاجة الضرورية، لإصلاح دينى شامل، وجاد بعيدا عن ضغط الخارج، وصد القوى المضادة للتطوير والإصلاح والتغيير السياسى فى السلطة والصفوة الحاكمة، لأن الإصلاحات الدينية لن تتم إلا فى إطار إصلاح سياسى شامل وجذرى يؤسس للديمقراطية النيابية، والحريات العامة وحقوق الإنسان.

المراجع:

(1) نبيل عبد الفتاح، اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعولمة فى مصر، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ص ٦٩ - ٧٠.

(2) نبيل عبد الفتاح، اليوتوبيا والجحيم، المرجع السابق الذكر، ص ١٨٣.

(3) الاصطلاحات المشار إليها بالمتن هى من قبيل التمثيل لا الحصر، لأن كل علم من العلوم الاجتماعية يمتلك إصطلاحاته، ومقترباته. كما إن الإصطلاحات السابقة أكثر ذيوعا من غيرها، ولم تعد قاصرة على التداول فى حضانات الصفوة المتخصصة ودوائر استهلاك الجماعات الأكاديمية والثقافية المحدودة، أو فى أطر محدودة عولميا. ونحن إزاء إصطلاحات باتت شائعة وتستهلك على نطاقات واسعة فى سوق اللغة العولمى، والأسواق التابعة له فى لغات وإصطلاحات تنتمى إلى ثقافات أخرى مفتوحة على الأسواق العولمية فى اللغة والقيم والإصطلاحات والصفات والمجازات ... إلخ.

(4) أنظر فى مفهوم الجواريات وتعريفه، أ. نبيل عبد الفتاح، أحجبة وراء الحجاب، تحليل ردود أفعال غاضبة، دراسة تحت النشر ٢٠٠٤.

(5) نبيل عبد الفتاح : اليوتوبيا والجحيم، المرجع سابق ذكره، ص ص ١٠٨- ١١٠.

(6) من أبرز الأمثلة على عولمة الصور بعض الطقوس العولمية، المشاهد والطقوس الجنائزية لوفاة أميرة ويلز ديانا، والمليارات من المشاهدين الذين تابعوا صلاة الجنازة وإجراءاتها، واستعراضات دفن جثمان الأميرة. وثمة عولمة لصور الحدث الإرهابى العولمى الأكثر ذيوعا، وهو ضرب لقانيم القوة العولمية للولايات المتحدة الأمريكية، فى نيويورك وواشنطن – مركز التجارة العالمى والبنتاجون – فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والحرب فى أفغانستان والعراق، وزفاف ولى العهد الأسبانى، الذى شاهده أكثر من مليار مشاهد.

(7) يذهب فرانك جى. لتشنر وجون بولى إلى أن "محطات البث الفضائية تجلب أحداث العالم إلى جمهور متزايد الاتصاف بالصفة العالمية بصورة مطردة، شبكة الشبكات (الإنترنت)، تباشر عملية شبك جماعات المصالح المنتشرة فى العالم من المستفيدين المتعلمين، ومثل هذه الارتباطات ليست إلا مادة العولمة الخام، إنها تصب فى قوالب تنظيمية جديدة. ومن ناحية أخرى يشير الباحثين السابقين إلى أن العالم يوشك أن يصبح مكاناً واحداً، تؤدى فيه الشعوب فهما مشتركاً للعيش معاً على كوكب واحد، يتمتع المجتمع العالمى بثقافة محددة تغرس فى نفوس العديد من الناس بذور الوعى بالعيش فى مجتمع عالمى، ومن هنا فنحن نضيف الثقافة والوعى إلى الروابط والمؤسسات، ليست العولمة، إذاً، إلا تلك السيرورة التى تتقن فن جمع خيوط عناصر المجتمع العالمى هذه فى نسيج واحد. أنظر فى ذلك فرانك جى. لتشنر وجون بولى، العولمة، الطوفان، أم الإنقاذ: الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية ترجمة فاضل جتكر، الناشر، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤، ص ص ١٣-١٤.

(8) أنظر فى ذلك، إيان كلارك، العولمة والتفكك، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

(٩) انظر فى تعريفنا للسوق الدينى العولمى، مؤلفنا، سياسات الأديان، الصراعات وضرورات الإصلاح، هامش ٦ ص ٣٧، الطبعة الأولى، الناشر ميريت للدراسات، القاهرة ٢٠٠٣.

(١٠) انظر فى ذلك، مؤلفنا، سياسية الأديان، مرجع سابق ذكره، من ص ص ٨١ -٨٩.

(١١) يذهب بعض الباحثين إلى القول أن التفرقة بين "الدولية International، أو العالمية Universal خلافا للقومى أو المحلى، ولكن هذه الظواهر والسمات والصفات، لا تبلغ فى رأيهم حد العولمة، انتشاراً وتأثيراً على مستوى الكوكب أو العالم. ورغم أن البعض فى نظرهم يدرج داخل المفهوم كل أشكال علاقات التداخل والتبادل والتفاعل منذ أواخر القرن الخامس عشر، أى مع الكشوف الجغرافية حيث بدأ العالم فى التقارب عدا فترات قصيرة ودول معينة فى ظروف خاصة، وهذا رأى شائع فى عدد من الكتابات والخطابات الشفاهية المصرية والعربية، إلا أن هذا المفهوم – كما ذهب حيدر إبراهيم – حين يفهم بدقة لا يتعدى معناه نطاق العقد الأخير من القرن الماضى أو منتصف ثمانينيات ذلك القرن، انظر فى ذلك: حيدر إبراهيم على، العولمة وجدل الهوية، سلسلة الثقافة السياسية: مفاهيم وقضايا، الناشر مركز الدراسات السودانية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١، ص٦. ويشير بعض الباحثين إلى القرن السادس عشر على أنه المنبع الأساسى للعولمة، والبعض الآخر يشير إلى أواخر القرن التاسع عشر بوصفها فترة عولمة مكثفة حيث الملايين هاجرت، والتجارة اتسعت كثيراً، وباتت معايير ومنظمات جديدة تحكم السلوك الدولى والبعض الآخر يشير إلى أن النصف الأول من القرن العشرين يشكل مرحلة مهمة من مراحل نشوء ظاهرة العولمة، انظر فى ذلك: فرانك جى، المرجع سابق الذكر، ص ١٤.

(١٢) انظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح: سياسات الأديان، الصراعات وضرورات الإصلاح، مرجع سابق ذكره، من ص ٩٣ إلى ص٩٤ ، ومن ص١٢٣ إلى ١٣٩.

(١٣) انظر نبيل عبد الفتاح: التفاعل والتشبيك بين منظمات حقوق الإنسان، فى د. أمانى قنديل، (محرر)، عشرون عاماً على نشأة منظمات حقوق الإنسان فى مصر، الناشر جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، القاهرة، ٢٠٠٤، من ص ١١٧ إلى ص ١٣٣.

(١٤) انظر فى ذلك مقالنا: الظاهرة الحزبية فى العالم ما بعد الحديث، بجريدة الأهرام العدد رقم ١٢٧ الصادر بتاريخ ٢٠٠٣/٩/٩.

(١٥) أوليفية روا: عولمة الإسلام، دار الساقى، الطبعة الأولى، لندن، ٢٠٠٣.

(١٦) انظر أ. نبيل عبد الفتاح، أحجبة وراء الحجاب، تحليل لردود أفعال غاضبة، مرجع سابق ذكره.

(١٧) مارك هانز دانيال، تعريب أدهم شاكر عضيمة، عالم محفوف بالمخاطر استراتجيات الجيل القادم فى عصر العولمة، الناشر، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية ٢٠٠٢ ص ١٧.

(١٨) انظر فى ذلك مؤلفنا، سياسات الأديان، مرجع سالف الذكر من ص ص ٧٦ : ٩٧.

(١٩) نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر مدبولى القاهرة ١٩٨٤، ص ص ٣٧ – ٤١.

(٢٠) لعبت الكنيسة الأرثوذكسية المصرية، دوراً وطنياً بارزاً، فى إطار الحركة الوطنية المعادية للاستعمار. ولاشك أن دور الأزهر، والكنيسة، كان يتم فى إطار الأمة المصرية، والدولة القومية الحديثة.

(٢١) نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير) وآخرون: الحالة الدينية فى مصر، لعام ١٩٩٥. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ص ص ١١- ١٦.

(٢٢) برزت بعض ظواهر الخلاف بين السعودية، والإخوان من تصريحات لوزير الداخلية السعودى تتضمن لتهامات للجماعة فى أعقاب أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ فى الولايات المتحدة الأمريكية.

(٢٣) انظر فى تقويم تاريخى للجماعة، د. عبد الله فهد النفيسى وآخرون، مدبولى، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٩.

(٢٤) أنظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، مرجع سابق ذكره، من ص ص ١١٠ -١١٤.

(٢٥) يراجع أهداف العمليات التى قامت بها الجماعة الإسلامية، والجهاد فى مصر، وأسباب اختيار بعض الأهداف للعمليات أنظر: أ. نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، المرجع سابق ذكره من ص ص ٢٢٣- ٢٣٣.

(٢٦) أنظر فى ذلك دراستنا، أحجبة وراء الحجاب، م. س. ز.

(27) Adnan M.Hayajneh: Arab Middle East Governments: Security Concerns, Priorities and Policies, Unpublished paper presented in arab Perspectives on regional Governance and security, Friderich EBert Stiftung, and Center for Political and strategic studies AHRAM, Cairo, Egypt - June 26 The - 28 The, 2004.

(٢٨) أنظر فى ذلك مؤلفنا اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعولمة فى مصر الناشر المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠١، ص ص ١٩٢- ١٩٧، وأنظر رؤية نقدية لمفهوم وفلسفة ونظريات ما بعد الحداثة، تيرى إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، الناشر دار الحوار للنشر والتوزيع، اللازقية – سورية، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

(٢٩) أنظر فى ذلك د. عبد الله يوسف سهر محمد " جدلية الأمن والتدخل الخارجى فى الشرق الأوسط فى مرحلة ما بعد العصر الوستفالى، ورقة غير منشورة قدمت فى ندوة المحكومية والأمن الإقليمى، رؤى عربية، مؤسسة فريدريش ايبرت، ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، من ٢٦ إلى ٢٨ يونيو ٢٠٠٤، ص ص ٧-٨.

(٣٠) أنظر فى رصد وتأصيل وانعكاسات الظواهر الاتصالية والمعلوماتية على الجماعات الإسلامية السياسية، المرجعين التاليين:

Gary R. Bunt: Islam In the Digtal Age, E- Jihad, online Fatwas and and cyber Islamic Enviroments, Firist published 2003 by Pluto press, London. And AZZA KARAM (editor) transnational political islam, Religion, ideology and power, critical studies on Islam firist published 2004 by, Pluto press, London.

(٣١) يذهب الأمام الأكبر د. محمد سيد طنطاوى شيخ الأزهر، إلى "أنه لا يجوز قتل المدنيين وترويع الأمنين حتى لو كانوا إسرائيليين. وأن من يفجر نفسه فى حافلة أو مطعم يعد انتحارياً وليس استشهاديا. وشدد طنطاوى على رفض الإسلام للإرهاب. وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكد على أنه من حق الإنسان

الدفاع عن أمنه وعرضه والاستشهاد في سبيل ذلك. أنظر جريدة المصرى اليوم، ص ٣، العدد رقم ٣١، السنة الأولى، الصادر يوم الأربعاء ٢٠٠٤/٧/٧.

(٣٢) بدأت استراتيجية الحوارات بعد واقعة اغتيال تنظيم الجهاد للرئيس السادات، عبر إرسال رجال دين شعبيين، أو من وعاظ الحياة العامة، بالحوار داخل السجون والمعتقلات مع الجماعات، ولكنها لم تحقق نجاحاً يذكر، فى مواجهة انتشار العنف، والتجنيد لأجيال جديدة من الإسلاميين الراديكاليين.

(٣٣) من أبرز الأمثلة على ذلك، نقيب الأطباء، الدكتور حمدى السيد، أحد أبرز أعضاء البرلمان عن الحزب الوطنى الديمقراطى.

(٣٤) أنظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح : الوجه والقناع، الناشر سيشات للنشر ١٩٩٥ ص ص٨٥-٩٧.

(٣٥) انظر فى ذلك: نبيل عبد الفتاح، فقه المصادرات، ولاهوت المنع، جريدة المصرى اليـــــوم، ٢٠٠٤/٨/٢٨ العدد رقم (٨٣) ، ص (١١).

(٣٦) انظر مبادرة المرشد العام محمد مهدى عاكف، حول المبادئ العامة للإصلاح فى مصر، موقع إخوان أون لاين، فى ٢٠٠٤/٣/٣، وانظر أيضاً، سليم نجيب ، رؤية الهيئة القبطية الكندية فى الإصلاح السياسى والثقافى فى مصر، فى العدد: ٧٦٨، ٢٠٠٤/٣/٩ .

WWW.Rrezgar.com , /debat/show.art .30105/2004.

(٣٧) أصدر مجلس المحافظين عدة قرارات خاصة بالأزهر، وهى:

١- عدم الترخيص ببناء أى معاهد أزهرية جديدة، ورفض تحويل المعاهد الأزهرية الخاصة إلى حكومية أو قيام الأزهر بالإشراف عليها.
٢- دراسة إمكانية تحويل بعض المعاهد الأزهرية إلى مدارس أو منشآت تابعة لوزارة التربية والتعليم.
٣- إعادة النظر فى المناهج والمقررات التعليمية التى تدرس بالمعاهد الأزهرية بما يعمل على إعداد خريجين لديهم مهارات أساسية وأولوية مطلوبة لسوق العمل. انظر فى ذلك صبحى مجاهد، الأزهر يرحب بالتطوير ويحذر من تيار علمانى، إسلام أون لاين. نت ٢٠٠٤/٧/١٠.

(٣٨) أنظر بعض هذه المؤلفات، ومنها، كرم محمد زهدى وآخرون، نهر الذكريات، المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، وأنظر أيضاً، كرم محمد زهدى وآخرون، تفجيرات الرياض الأحكام والآثار، الناشر مكتبة التراث الإسلامى، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٣.

(٣٩) فى ظل استراتيجية نبذ العنف، والدعوة بالحسنى، والإفراج عن المعتقلين، ومن قضوا مدة العقوبة، ودمجهم فى المجتمع، عبر التوظيف بجهاز الدولة .. إلخ.

(٤٠) أنظر عرضا تفصيليا لسيناريو الدمج الكلى، والاقصاء الكامل فى نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأديان، مرجع سابق ذكره ، ص ص٦١٧ – ٦٣٠ .

رقم الايداع ١٩٩٠٨ / ٢٠٠٤

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 227 - 292- X

مطابع التجارية - قليوب - مصر

هل الإسلام ضد الحداثة؟ هل ثمة إعاقات بنيوية داخل الأنساق العقيدية والشعائرية والتشريعية والقيمية الإسلامية تناهض الديمقراطية وقيمها ومؤسساتها وآلياتها، وأنظمتها المتعددة؟ هل هناك إمكانية لتطوير الجماعات الإسلامية السياسية، وخاصة أنظمتها الفكرية والأيديولوجية، وخطاباتها، ومنظماتها، وكوادرها، واستراتيجياتها . إلخ، بحيث تستطيع صياغة برامج إسلامية وديمقراطية؟

هل التجارب الإقليمية السياسية فى تطور المنظمات الإسلامية السياسية فى إطار ديمقراطى، كالحالة التركية، يمكن أن تشكل مثالاً سياسياً قابلاً للاحتذاء، والاستمداد السياسى، وأقلمته داخل بنى سوسيو - سياسية، وثقافية أخرى فى إطار الجغرافيا السياسية للإسلام العربى، وفى نطاق الحالة المصرية، بكل تضاريسها السياسية، والثقافية، والاجتماعية التاريخية المعقدة. باتت أوضاع مصر السياسية تتسم فى غالبها بالجمود فى الأبنية والأفكار والسياسات والمشتغلين بالعمل السياسى الحركى فى الحكم والمعارضة، والقوى المحجوبة عن الشرعية القانونية.

ما هى أوضاع الإسلام السياسى وما بعده فى تركيا؟ ما التغير أو الاستمرارية فى الخطاب - والأحرى - الخطابات الدينية الإيرانية، من الخمينى إلى خاتمى؟ بكل ما ينطوى عليه هذا الموضوع من أهمية وإشكاليات وتعميمات عديدة حوله.

ما هى تأثيرات العولمة، وأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما بعدها، على تطور الجماعات الإسلامية السياسية؟ هل ثمة إمكانية لتطور ديمقراطى فى تركيبة الجماعات الإسلامية السياسية المصرية تحديداً، والعربية عموماً فى ضوء التطورات النوعية فى تطور النظام العولمى، سواء فى هياكله وقواعده، وفاعليه، وأفكاره؟

أسئلة عديدة، بعضها جديد، والبعض الآخر أسئلة قديمة مرتبطة بالتطورات التاريخية للإسلام فى علاقاته وإشكالياته العديدة مع الحداثة السياسية والقانونية والقيمية والثقافية عموماً. ملف متخم بالأسئلة ومترع بالخطابات الإشكالية، والصور والإجابات النمطية، وأيضاً الاجتهادات المبدعة من داخل البنى الداخلية للإسلام، الدين والعقيدة والشريعة والقيم المتسامحة، والمؤسسة على إسلام الحرية والمساواة والعدالة، القادر على ملاقاة تحديات وأسئلة عصور متصادمة. ثمة تاريخ من إنجازات إبداعية للوفاق بين الإسلام والديمقراطية والحريات العامة، فى إطار من الاجتهادات التفسيرية والتأويلية - الأزهرية، وخارجها - فى إطار النظام شبه الليبرالى فى مصر ٢٣ - ١٩٥٢ انكسرت هذه التجربة من خلال عسكرة السياسة، وعسكرة الدين وتحالفهما ... التطور الديمقراطى القومى المصرى.

من هنا أعيد إنتاج أسئلة من سياقاتها التاريخية، لتطرح فى إطار عالم ما بعد ١١ سبتمبر ... وصوره السلبية عن الإسلام والمسلمين والجماعات التى تزعم النطق باسمه سياسياً؟ ه... الجماعى يمثل محاولة من باحثين مشهود لهم بالكتابة والتخصص فى مجال الدراسات ... السياسية، للإجابة على بعض الأسئلة السابقة وغيرها، ويسّر مركز الدراسات السياسية ... المؤلف العلمى المرموق، فى إطار دوره التحليلي والعلمي.

رئيس ...

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر